Cas.
A
2797

Landesbibliothek Coburg (70)
022000912952

ARISTOTELES,

LESSING UND GOETHE.

UEBER

DAS ETHISCHE UND DAS AESTHETISCHE PRINCIP

DER TRAGÖDIE.

VON

DR. HERMANN BAUMGART.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1877.

Cas A 2797

Bibliotheca
Casimiriana

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1—3
Cap. I.	Die Begriffe von Mitleid und Furcht in der Ethik des Aristoteles	4—15
Cap. II.	Die Begriffe von Mitleid und Furcht in der Rhetorik des Aristoteles und Lessings Irrthum in ihrer Auffassung	15—34
Cap. III.	Kritik der Döring'schen Abhandlung über Furcht und Mitleid	34—50
Cap. IV.	Die Bedeutung von Furcht und Mitleid in der Rhetorik. Die Wirkung der Tragödie	50—61
Cap. V.	Des Aristoteles Lehre von der Hedone und dem Kalon	61—75
Cap. VI.	Lessings und Goethes Auffassung der aristotelischen Definition der Tragödie; das Princip ihrer Wirkung ethisch oder aesthetisch?	76—83

Einleitung.

Die nachfolgenden Betrachtungen knüpfen an einen Aufsatz über den Begriff der tragischen Katharsis an, den ich vor ungefähr zwei Jahren in den Jahrbüchern für Philologie veröffentlicht habe. Die Abhandlung enthält eine philologische und sachliche Bekämpfung der Bernays'schen Theorie von der Wirkung der Tragödie; dass es nämlich die Meinung des Aristoteles sei, die Tragödie bewirke durch Sollicitation von Furcht und Mitleid die erleichternde Entladung von diesen Affecten. Ich ging damals aus von dem bekannten Gegensatze in den Ansichten Lessings und Goethes über die Definition, die Aristoteles von der Tragödie gegeben, glaubte aber am Schlusse das Resultat feststellen zu können, dass, wenn auch die Auffassungen und Uebersetzungen der aristotelischen Stellen bei Beiden irrig sind, dennoch das Verhältniss dieses sei: dass Lessings Ansicht im Grunde dem richtigen Verständnisse sehr nahe gestanden habe, dass es ihm aber grade hier einmal geschehen sei, den falschen Ausdruck gewählt zu haben; dass hingegen Goethe durch die unglückliche und gar zu sehr zum Missverständnisse verleitende Ausdrucksform Lessings zu seinem entgegengesetzten Irrthum und zu der Heftigkeit seines Widerspruches gelangt sei; dass aber aus der Kenntniss, die wir aus den theoretischen und praktischen Aeusserungen beider Männer reichlich über ihre wahre Meinung von dem Gegenstande selbst gewinnen können, nicht nur eine wesentliche Uebereinstimmung beider untereinander, sondern auch mit der wahren Meinung des Aristoteles hervorgehe.

In dem unaufhörlich mit Heftigkeit fortgesetzten Streit über die Frage, in dem immer auf's Neue die entgegen-

gesetzten Ansichten auftauchen, erscheint es doppelt wünschenswerth, dass jener Gedanke die volle objective Evidenz erhalte; denn so deprimirend es nicht nur für unsern Kunstverstand, sondern für die Sache der aesthetischen Kritik überhaupt wäre, wenn die drei Männer, denen wir in dieser Wissenschaft die obersten Plätze zuerkennen, in ihrem Urtheile über die vornehmste Erscheinung der Kunst sich direct widersprächen, so erhebend und beruhigend würde uns die Gewissheit sein, dass die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des eigentlichen Wesens der Schönheit zu allen Zeiten die besten Beurtheiler auch zu den im Grunde gleichen theoretischen Erkenntnissen geführt habe. Recht im Gegensatze dazu kommt der Verfasser des neuesten Buches über den Gegenstand (Döring, die Kunstlehre des Aristoteles) mit vielem Aufwande von Stellenvergleichung und einer fast an die scholastische Methode gemahnenden Umständlichkeit, freilich *invita Minerva*, zu dem befremdlichen Ergebniss, dass Aristoteles den Begriff einer „schönen" Kunst gar nicht gekannt habe, ja, dass der Ausdruck „schön" bei ihm niemals „schön" bedeute, sondern vielmehr „vortrefflich", „richtig" oder etwas Aehnliches.

Einige Punkte, die in dem erwähnten Aufsatze über die Katharsis mehr angedeutet als ausführlich behandelt sind und welche mir vorzugsweise geeignet erscheinen die Stellung sowohl Lessings als auch Goethes zu der Frage deutlich zu bestimmen, sollen in dem Folgenden erörtert werden.

Bekanntlich setzt Goethe der Lessing'schen Katharsisdeutung, dass sie die „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" sei, einen doppelten Widerspruch entgegen. Keine Kunst vermöge auf Moralität zu wirken, „Philosophie und Religion können dies allein"; sodann: wie sollte die Definition eines Kunstwerkes auf seine Wirkung gebaut sein, und „was mehr ist auf die entfernte Wirkung, die es vielleicht auf den Zuschauer machen werde!" In seinem Briefwechsel mit Zelter, in welchem beide Freunde ihrem Widerwillen gegen die Lessing'sche Auslegung in den lebhaftesten Ausdrücken Luft machen, ist es namentlich dieser letztere Punkt, auf welchen Beide immer wieder zurückkommen: „Aristoteles, der das Vollkommenste vor sich

hatte, soll an den Effect gedacht haben. Welch ein Jammer!" und „Wir kämpfen für die Vollkommenheit eines Kunstwerkes in und an sich selbst; jene denken an dessen Wirkung nach Aussen, um welche sich der wahre Künstler gar nicht bekümmert, so wenig wie die Natur, wenn sie einen Löwen oder einen Kolibri hervorbringt. Trügen wir unsere Ueberzeugung auch nur in den Aristoteles hinein, so hätten wir schon recht, denn sie wäre ja auch ohne ihn vollkommen richtig und probat. Wer die Stelle anders auslegt, mag sich's haben!" Nun steht aber grade in der ganzen Frage nichts so unumstösslich fest, als dass Aristoteles in der That seine Definition der tragischen Kunst auf die Wirkung derselben gegründet hat. Es würde also, da Goethe den Aristoteles entschieden falsch verstanden hat, wenn auch Lessing seine Meinung verfehlt haben soll, ein völliger Dissensus zwischen allen Dreien vorhanden sein.

Die beiden Fragen um die es sich handelt, sind also: wird in der aristotelischen Definition der Tragödie derselben irgend ein Einfluss auf die moralische Beschaffenheit der Seele zugeschrieben und wie verhält sich Lessing zu dieser Frage? Und zweitens: in welcher Weise und mit welchem Rechte gründet Aristoteles die Definition der Tragödie auf ihre Wirkung? und steht dieses Verfahren, richtig verstanden, im Gegensatze zu Goethes aesthetischen Ansichten?

Ich lasse hier die Bernays'sche Theorie, welche fast in demselben Masse unaristotelisch und ungöthisch ist, als sie gegen Lessing sich richtet, vorläufig ganz ausser Acht, umsomehr als sie auch philologisch auf ganz morschen Stützen steht, wie in dem erwähnten Aufsatze nachgewiesen ist. Ehe ich überhaupt auf die Katharsis-Frage eingehe, scheinen mir die Begriffe von Furcht und Mitleid noch einer abermaligen Untersuchung werth.

I.

Die Begriffe von Mitleid und Furcht in der Ethik des Aristoteles.

Ohne Zweifel ist es richtig, was Lessing in seiner Erörterung über Furcht und Mitleid in der Dramaturgie voranstellt: „Aristoteles will überall aus sich selbst erklärt werden“. Nach seinem, mit Entschiedenheit und Klarheit den richtigen Weg weisenden Vorgange hat dann alle Welt in dem fünften und achten Kapitel des zweiten Buches der Rhetorik die Aufklärung darüber gesucht, was in der Poetik unter ἔλεος und φόβος zu verstehen sei. Es ist aber dabei dennoch, wie mir scheint, ein Umstand, der sehr bedeutende Rücksicht verlangt, übersehen worden. Ist es nicht nothwendig und an sich selbst klar, dass in den verschiedenen Disciplinen, von denen Aristoteles handelt, dieselben Begriffsbezeichnungen eine verschiedenartige Begrenzung und Färbung annehmen müssen, soll ich sagen t r o t z der grossen Klarheit und Schärfe des aristotelischen Ausdruckes oder vielmehr grade w e g e n eben dieser äussersten Akribie des Ausdrucks? Von einzelnen Terminis kündigt Aristoteles dies ausdrücklich an, wie denn z. B. die Definition der ἡδονή in der Rhetorik eine andere, und zwar populärere ist, als die streng philosophische im siebenten und namentlich im zehnten Buche der Nikomachischen Ethik. Wird nicht, um bei ἔλεος und φόβος zu bleiben, die Begriffsbegrenzung derselben, ich möchte sagen die Ausdehnung der Begriffe, eine andere sein, wenn es sich um allgemeingültige ethische Erkenntniss handelt, oder um die praktische Einwirkung des Redenden auf die Gemüther seiner Zuhörer, oder aber um das, was der Künstler durch sein Kunstwerk in den Seelen der Hörer und Zuschauer schaffend hervorbringt? wenn es sich also in dem einen

Falle um theoretisches, in dem zweiten um praktisches, in dem dritten um poietisches Denken handelt? (διάνοια θεωρητική, πρακτική, ποιητική.)

Es käme darauf an, die Untersuchung hierauf zu richten. Auf einen Umstand, der hierbei sehr ins Gewicht fällt, habe ich schon in der Abhandlung über die Katharsis aufmerksam gemacht. Nicht für alle Seelenvorgänge existiren Benennungen, die vorhandenen aber bezeichnen solche Veränderungen der Seele, die in der Erscheinung und im Handeln oft und deutlich in massgebender Weise sichtbar werden. Wenn nun eine jede denkbare Seelenregung oder Empfindung denkbar sein muss einerseits in richtiger Stärke und sonstiger Beschaffenheit, so muss sie ebenso in mannigfachen Graden schwächerer und stärkerer Beschaffenheit denkbar sein. Eine jede richtige Empfindung umgeben also nach zwei Seiten hin Gruppen entsprechender unrichtiger Empfindungen. Es ist nun interessant zu beobachten und Aristoteles macht wiederholt darauf aufmerksam, wie seine Sprache gangbare Benennungen bald für die richtige Mitte der Empfindung und ebenso auch für Mangel und Uebertreibung derselben hat, bald nur jene bezeichnet und diese nicht zu nennen weiss, bald wieder nur die fehlerhaften Erscheinungsformen namhaft macht, für die richtige Mitte aber ohne Ausdruck ist. Aristoteles hat für solche unbenannte Empfindungen den Ausdruck sie seien „anonym“ (ἀνώνυμα). So ist Mitleid eine Empfindung, die einen nach dieser Seite gut beschaffenen Character voraussetzt; Aristoteles nennt sie in der Rhetorik (1386^{b} 13) ein πάθος ἤθους χρηστοῦ, also eine gute Regung, aber noch der verschiedensten Stärkegrade fähig, worunter nur immer einer der richtige ist, ferner möglich am rechten oder unrechten Orte, aus den richtigen oder falschen Gründen. Was aber die Hauptsache ist: zu diesem Mitleiden, das an sich schon so vielfältig irrthümlich beschaffen sein und in Bewegung (κίνησις) gerathen kann, verhalten wir uns nun auf die verschiedenste Weise. Wie wir in Bezug auf die Empfindung des Mitleides beschaffen sind (πῶς διακείμενοί ἐσμεν cf. Rhet. II 1378^{a} 24), darauf kommt Alles an, ob wir allzugeneigt dazu sind, oder ihm zu wenig zugänglich,

oder ob wir in der mittleren richtigen Art für das rechte Mass der Empfindung am rechten Ort und aus den richtigen Gründen empfänglich sind. Es ist also klar, dass demgemäss der Empfindung, oder wie Aristoteles sagt, dem Pathos des Mitleids nach beiden Richtungen hin, nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig, Gruppen von Empfindungen zur Seite stehen, welche entweder ganz andere Namen tragen oder gar nicht benannt sind. Dem Aristoteles aber, nach seiner Anschauungsweise, zeigte sich diese Gesammtheit von Seelenveränderungen unter dem einheitlichen Gesichtspunkte der Mitleidsempfindungen. Denn um ein anderes Beispiel anzuführen, auch die Tugend der Tapferkeit (ἀνδρία) ist ihm nicht denkbar ohne das Vorhandensein des Pathos der Furcht, und die Feigheit einerseits, andrerseits die Tollkühnheit erscheint ihm mit der Tapferkeit in der Mitte als eine einheitliche Gruppe dadurch, dass sie sich durch das Pathos des Fürchtens, des richtigen, zu starken oder zu geringen Fürchtens modificirt erweisen. Die ganze Scala also der Empfindungen, die wir Theilnahmlosigkeit, Kaltherzigkeit, ja Härte nennen, bis zu denen, die wir mit Weichmüthigkeit, gutherziger Schwäche, thörichter Empfindsamkeit bezeichnen, musste dem Aristoteles ebenso unter dem Gesichtspunkte der Mitleids-Empfindungen sich darstellen. Sein Sprachgebrauch bot ihm jedoch für die Masse dieser Empfindungserscheinungen im Gegensatz zu der den Gesichtspunkt ihrer Zusammengehörigkeit bezeichnenden Grundempfindung wenigstens eine sie von jener genau unterscheidende Gattungs-Benennung. Der allgemeine, abstracte Ausdruck für einen Empfindungsvorgang an sich ist bei Aristoteles „Pathos“; jene vielfältig unterschiedenen Modalitäten seiner Verwirklichung in der Masse der einzelnen Fälle heissen bei ihm „Pathemata“, in Beziehung auf das Grund-Pathos, um welches sie sich gruppiren, die „derartigen Pathemata“ τὰ τοιαῦτα παθήματα. Mit der Furcht verhält es sich, wie schon angedeutet, in dieser Beziehung ebenso; sie ist eine in den Seelen a l l e r, aber in den mannigfachsten Formen und Modificationen vorhandene Empfindung, in der e i n e n r i c h t i g e n Weise bei allen Guten nothwendig. Es ergiebt sich aber zwischen dem Mit-

leid und der Furcht der augenfällige Unterschied, dass, die Bezeichnungen hinsichtlich des Sprachgebrauches verglichen, jenes schon an sich der mittleren Gruppe angehört, ein πάθος ἤθους χρηστοῦ, während diese eher aus der Kategorie des fehlerhaften Zuviel's — der ὑπερβολή — hergenommen ist, oder doch an sich in Bezug auf die Extreme als neutral gilt. Das ist, wie gesagt, eine Thatsache des Sprachgebrauches und schliesst keineswegs aus, dass bei beiden Pathe die Modificationen für alle drei Kategorien, des Zuwenig, der richtigen Mitte und des Zuviel vorhanden sind, und zwar hier noch obendrein jene sämmtlichen Modifikationen in engster Wechselwirkung gegenseitig durcheinander bedingt. Dass jene sprachliche Thatsache in der Natur der Erscheinungen begründet ist, geht daraus hervor, dass sie in den übrigen Sprachen wiederkehrt, auch sind die Gründe dafür leicht ersichtlich. Der Einwand aber, dass der Tollkühne ja gar keine Furcht empfinde, der Hartherzige gar kein Mitleid, dass es also widersinnig sei, sie als jenen Empfindungskategorien zugehörig zu betrachten, ist hinfällig. Thatsächlich ist in einem jeden Menschen seiner Natur nach nicht allein die Anlage (δύναμις) jener beiden Grundempfindungen vorhanden, sondern sie sind bis zu einem gewissen Grade auch bei einem jeden durch das Leben in Bewegung gesetzt, also in irgend einer pathematischen Beschaffenheit, einer fest gewordenen, ihm eigenen Weise, wie Aristoteles es nennt, einer bestimmten Hexis, bei ihm vorhanden. Das Wesen der hartherzigen Empfindungsweise ist nun nicht anders zu definiren, als dass die an sich schwachen mitleidigen Regungen, unter Umständen sogar starke Regungen desselben, durch andere stärkere Affecte in ihrer Wirksamkeit vollends gehindert werden; ihr Begriff aber wird nur von dem Gesichtspunkte des mangelnden Mitleides aus verständlich, wie sie nur dadurch geheilt werden kann, dass durch bedeutende Erweckung der Mitleidregungen zur Thätigkeit diesen die Kraft gegeben wird jene anderen, zuvor stärkeren Affecte nun ihrerseits auszustossen. Ebenso fällt die tolldreiste, übermüthige Stimmung unter den Gesichtspunkt der mangelnden Furcht. Die zwar vorhandenen aber zu schwachen

Furchtempfindungen sind überwuchert und zum Schweigen gebracht durch andere stärkere Seelenvorgänge. Die einzige Möglichkeit der Gegenwirkung liegt in der Belebung jener erstickten und gelähmten Furchtregungen zu ausreichender Kraft um dieser hemmenden und störenden Affecte Herr zu werden oder unter Umständen sie gänzlich zu vertreiben.

Um das Resultat dieser ganzen Betrachtung noch einmal hervorzuheben und gegen Missverständniss in Schutz zu nehmen: nicht wird dem Aristoteles untergeschoben, dass jene ganzen bezeichneten beiden Gruppen von Empfindungserscheinungen, die eine lauter Furcht-, die andere lauter Mitleidsempfindungen aufweisen; nicht wird der Widersinn behauptet, dass Aristoteles die Hartherzigkeit als Mitleidsäusserung, die Tollkühnheit als Furchtäusserung aufgefasst habe. Sondern dies wird als die Meinung des Aristoteles behauptet und soll im Folgenden aus seinen eigenen Worten erwiesen werden: dass ihm die Grundempfindung des Mitleids (das Pathos des Eleos) mit seinen Modificationen als der Mitte angenähert erscheint, um welche sich die Extreme der Weichmüthigkeit und Hartherzigkeit nach beiden Seiten hin lagern, so dass die diesen entsprechenden Empfindungserscheinungen mit den Mitleidsempfindungen vereinigt eine zusammenhängende Gruppe bilden, die nur von dem Gesichtspunkte des Mitleids aus verstanden und definirt werden können: die τοιαῦτα παθήματα d. h. die dem Grund-Affecte des Eleos entsprechenden Empfindungsvorkommnisse. Und zweitens: dass in derselben Weise die Grundempfindung der Furcht (das Pathos des Phobos), mit seinen Modificationen ihm auf der Seite des Extremes des Zuviel der Empfindung bis zu der richtigen Mitte hin erschien, so dass diese selbst und rückwärts weiter das entgegengesetzte Extrem im Anschlusse sich ihm zeigten, und dass die diesen entsprechenden Empfindungserscheinungen mit den Furchtempfindungen vereinigt ebenfalls eine zusammenhängende Gruppe bilden, die nur von dem Gesichtspunkt der Furcht aus verstanden und definirt werden können, die τοιαῦτα παθήματα, d. h. dem Grundpathos des Phobos entsprechenden Empfindungsvorkommnisse.

Dass aber in dieser Theorie nichts Erzwungenes liegt, dass sie vielmehr völlig aristotelisch ist und auf das genaueste die von ihm befolgte Methode characterisirt, dafür würde, wenn nicht die gesammte Ethik davon Zeugniss ablegte, schon die eine Stelle ein unwiderleglicher Beweis sein, in der die πραότης als die richtige Mitte der Zornempfindungen definirt wird. Es ist der Beginn des elften Capitels im vierten Buch (1125^{b} 26) Πραότης δ᾽ ἐστὶ μὲν μεσότης περὶ ὀργάς, ἀνωνύμου δ᾽ ὄντος τοῦ μέσου, σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄκρων, ἐπὶ τὸν μέσον τὴν πραότητα φέρομεν, πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἀποκλίνουσαν, ἀνώνυμον οὖσαν· ἡ δ᾽ ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ᾽ ἄν· τὸ μὲν γὰρ πάθος ἐστὶν ὀργή· τὰ δ᾽ ἐμποιοῦντα πολλὰ καὶ διαφέροντα. ὁ μὲν οὖν ἐφ᾽ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται· πρᾶος δὴ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἡ πραότης ἐπαινεῖται. βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ᾽ ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν. ἁμαρτάνειν δὲ δοκεῖ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμικός. ἡ δ᾽ ἔλλειψις, εἴτ᾽ ἀοργησία τίς ἐστιν εἴθ᾽ ὅ τι δή ποτε, ψέγεται. οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ᾽ οἷς δεῖ ἠλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μηδ᾽ ὅτε μηδ᾽ οἷς δεῖ· δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός . . . . ἡ δ᾽ ὑπερβολὴ κατὰ πάντα μὲν γίνεται· καὶ γὰρ οἷς οὐ δεῖ, καὶ ἐφ᾽ οἷς οὐ δεῖ κ. τ. λ.

Es fragt sich also nun, in wiefern ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass die Begriffe der Furcht und des Mitleides in den Disciplinen der Ethik, der Rhetorik und der Poetik jedesmal in verschieden begrenztem Sinne angewandt und zu verstehen sind? Was ist in der Ethik unter beiden Bezeichnungen gemeint? Wie ist es zu erklären, dass in der Ethik dem Mitleid lediglich gar keine Berücksichtigung zu Theil wird? ja dass es überhaupt dort nur zwei oder dreimal, und zwar nur beispielsweise ganz beiläufig erwähnt wird? dass dagegen die Furcht dort ausführlichere Besprechung findet und bei der Definition einer der Haupttugenden eine Hauptrolle spielt? Ferner, wie kommt es, dass erst die Rhetorik ausführlich von beiden Empfindungen,

der Furcht und dem Mitleide handelt, und giebt sie uns ausser den bekannten Definitionen noch weitere wesentlichere Bestimmungen über dieselben? Endlich, was hat es zu bedeuten, dass sie in der Poetik geradezu die oberste Stelle in der Erörterung einnehmen? und ergiebt sich aus dieser Thatsache und aus der Vergleichung der Bedeutung, welche die Begriffe in den andern Disciplinen haben, die Nothwendigkeit, sie hier noch in einem ganz speciell nüancirten Sinne zu verstehen? und in welchem?

Die Erklärer lassen in ihren Diatriben über Furcht und Mitleid diese Fragen ausser Acht, auch Lessing hat sie nicht aufgeworfen; es ist deshalb über den Gegenstand fortwährend viel Irrthümliches gesagt worden.

Aus dem Umstande, dass Aristoteles das Mitleid in der Ethik unberücksichtigt lässt, geht hervor, dass nach seiner Meinung die Tugend, die wir nach unserem Sprachgebrauch der Empfindung des Mitleids entsprechend etwa Theilnahme, Mildthätigkeit, Barmherzigkeit oder ähnlich nennen würden, eben keine Tugend ist, insofern sie aus blosser Gefühlsregung entspringt. Er leitet die den genannten deutschen Tugendbezeichnungen entsprechenden Handlungsweisen von verschiedenen andern Seiten aus den für den menschlichen Verkehr nothwendigen Gesinnungsweisen her, deren Resultate die ethischen Tugenden der δικαιοσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης und der πραότης sind und vornehmlich die unter Hinzutreten der dianoetischen Tugenden gleichsam alle jene andern für sich voraussetzende φιλία. Nirgend aber basirt er irgend etwas der Tugend Verwandtes auf das blosse Pathos des Mitleides. In dieser Beziehung herrschen in der Ethik durchaus Kantische Begriffe, dass nämlich eine Handlung nicht anders der Tugend zugerechnet und als ein καλόν bezeichnet wird, als wenn sie an der rechten Stelle in der rechten Weise und vor Allem aus den rechten Gründen — ἕνεκα τοῦ καλοῦ — erfolgt. Nun ist es an sich selbst klar, dass erstlich die sämmtlichen Mitleidsempfindungen überhaupt nur stattfinden können in Fällen des Leidens, und zwar des Leidens solcher Menschen, von denen wir mit Recht oder Unrecht annehmen, dass sie

unverdient oder mehr als verdient leiden; dass sie also nur auf Specialfälle sich erstrecken, während die Ethik das allgemeine Verhalten für alle Fälle in Betracht zieht, wie sich dasselbe also nach der bei dem Handelnden vorauszusetzenden Beschaffenheit regelt, nicht nach der Beschaffenheit der äusseren Umstände. Es ist aber ebenso klar, dass selbst in jenen Specialfällen für das richtige Handeln nichts so hinderlich ist als die sämmtlichen Pathemata des zu starken oder zu schwach vorhandenen Mitleides; und zwar würden die Wirkungen derselben sich quer über das ganze Gebiet der vorhin genannten ethischen Tugenden erstrecken, ja sogar die dianoetischen Tugenden würden durch dieselben in ihrer Wirksamkeit direkt gefährdet erscheinen. Denn die zu starken Mitleidsempfindungen würden zwar vielleicht ein anscheinend richtiges Handeln befördern, aber nicht in der richtigen Weise, noch am rechten Orte, noch aus dem rechten Grunde; die zu schwachen aber würden für solche Handlungen überhaupt ein Hinderniss sein. Doch auch die richtige Mitte des Mitleids, welcher Region ja, wie erwähnt, die Bezeichnung Eleos schon als an sich angenähert vorzugsweise zu denken ist, würden nach dem Gesagten ein Constituens der Tugenden oder einer einzelnen Tugend nicht sein können, weil auch dieses im gegebenen Falle an die Stelle der unmittelbaren ethischen und dianoetischen Beweg- und Entscheidungsgründe die Antriebe eines mittelbar entstandenen Pathos setzen würde. Wohl aber wird es bei dem Tugendhaften in dieser Weise vorhanden sein und wird die Handlungen, welche an sich aus der Tugend zugehörigen Beweggründen hervorgehen, begleiten; ja das rechte Mitleid wird noch mehr thun — und hier zeigt es sich plötzlich in seiner ungeheuern Wichtigkeit für das praktische Leben —: wenn es selbst die rechten Handlungen nicht hervorbringen kann, so wird es dieselben doch insofern bewirken, als es in gegebenen Fällen gewissermassen den Weckruf an die ethischen Tugenden ergehen lässt, sich zu bethätigen und die dianoetischen Tugenden der Phronesis und Sophia gewissermassen zu ihrem Geschäfte auffordert. Es erhellt daraus, von wie umfassender und unschätzbarer

Wichtigkeit im praktischen Leben, den Leiden, die das Schicksal verhängt, gegenüber es ist, ob und in welcher Weise die Mitleidsempfindungen bei uns vorhanden sind oder nicht, dass in der That sich praktisch unser gesammtes Verhalten gegen unsere Mitmenschen dadurch höchst wesentlich beeinflusst erweist.

Demgemäss gehört die Behandlung des Mitleidbegriffes nicht in die Erkenntnisstheorie der Tugenden, sondern sie findet ihren Platz in der Disciplin, welche von der praktischen Einwirkung auf die Gemüther der Menschen zu handeln hat, d. i. zunächst die Rhetorik.

Nicht ganz so verhält es sich mit der Kategorie der Furchtempfindungen. Zunächst ist ihre Sphäre eine bei weitem grössere; denn während das Mitleid nur entsteht bei gegenwärtigem oder doch thatsächlich und ersichtlich drohendem schwerem Uebel — ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ —, so entsteht die Furcht schon aus der Vorstellung eines derartigen bevorstehenden Uebels — ἐπὶ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ —, sie ist daher, wie der Augenschein lehrt, einer fast unbegrenzten Ausdehnung fähig. Vor allem aber: die Furcht ist ein unmittelbar in der Seele entstehender Affect und wirkt daher wenigstens nach einer Richtung auch unmittelbar auf die Handlungsweise ein; das Mitleid aber, welches mittelbar entsteht, da es nur durch die Reflexion, dass der Leidende unverdient leide, zu Stande kommt, kann eben auch nur mittelbar auf das Handeln wirken. Die Tugend, als deren Constituens Aristoteles die Furcht bezeichnet, ist wie bekannt, die ἀνδρία, von welcher Cap. 9—13 des III. Buches der Ethik handelt. Es findet sich dort, was oben von der aristotelischen Theorie der Empfindungen gesagt wurde, in allen Stücken bestätigt. Die Tugend des rechten Muthes, die echte Tapferkeit beruht keineswegs auf der Abwesenheit oder Ausstossung der Furcht, sondern umgekehrt das Vorhandensein derselben ist eine unerlässliche Bedingung für ihr Zustandekommen. Nicht nur, dass es viele Dinge giebt, die an sich nicht zu fürchten schimpflich wäre, wie es z. B. im 9. Cap. (1115^a 12) heisst:

ἔνια γὰρ δεῖ φοβεῖcθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰcχρόν, οἷον ἀδοξίαν· ὁ μὲν γὰρ φοβούμενος ἐπιεικὴς καὶ αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίcχυντος, es giebt auch eine Furcht, der sich überhaupt kein Mensch entziehen kann, welcher bei Sinnen ist; wer einem solchen Furchtbaren gegenüber nicht fürchtet, wäre kein Tapferer, sondern ein Tolldreister oder ein Narr oder ein Wahnwitziger. So lautet der Anfang des 10. Capitels (cf. 1157^b 7): Τὸ δὲ φοβερὸν οὐ πᾶσι μὲν τὸ αὐτό, λέγομεν δέ τι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον· τοῦτο μὲν οὖν παντὶ φοβερὸν τῷ γε νοῦν ἔχοντι, τὰ δὲ κατ' ἄνθρωπον διαφέρει μεγέθει καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ θαρραλέα. ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος ὡς ἄνθρωπος. φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ, τοῦ καλοῦ ἕνεκα. τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς.

Der ganze Verlauf der Abhandlung über die Andria ist ein fortlaufender Beweis für das oben Gesagte; auch was die Extreme und ihre Benennung betrifft, namentlich den Umstand, dass sie von dem Gesichtspunkt des Grundaffectes, also hier der Furcht, betrachtet werden, findet dasselbe Verhältniss statt. So heisst es (cf. 1115^b 24) von den Extremen der Furcht: τῶν δ' ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος ..... εἴη δ' ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος, εἰ μηδὲν φοβοῖτο, μήτε σεισμὸν μήτε τὰ κύματα, καθάπερ φασὶ τοὺς Κελτούς. Wie aber sogleich hinzugefügt wird, ist solches μηδὲν φοβεῖσθαι im Grunde ein nicht vorkommender Fall.

Wenn nun aber demgemäss φόβος als die Furcht vor bevorstehendem Uebel die Grundempfindung ist, deren richtige Beschaffenheit die Basis für eine der wichtigsten ethischen Tugenden abgiebt, so ist zwar ihre theoretische Erörterung in dem Kapitel über diese Tugend abgeschlossen, und sie findet in der Ethik keine weitere wesentliche Erwähnung, sondern nur eine beiläufige, gelegentliche, es erhellt aber sofort, dass die Sphäre ihrer Wirksamkeit im praktischen Leben eine bei weitem grössere ist. Denn da die einzelnen tugendhaften oder fehlerhaften Handlungen des Menschen doch entweder auf einer bewussten Willensentscheidung beruhen oder auf einem aus den blossen Pathe

hervorgegangenen Triebe, da die Furcht aber die Unlustempfindung über bevorstehendes Uebel ist, so müssen nothwendig alle diejenigen Handlungen, bei deren Verlauf möglicher oder nothwendiger Weise ein Uebel als bevorstehend anzunehmen ist, von der Beschaffenheit der vorhandenen Furchtempfindungen sich abhängig erweisen. Bei allen derartigen Handlungen, mögen sie in den Bereich der verschiedenartigsten ethischen Tugenden und ihrer Gegentheile fallen, wird, insofern sie nur oder sogar auch theilweise nach dem Empfindungsantrieb, κατὰ πάθος, geschehen, ein Zuviel oder ein Zuwenig an Furcht mit bestimmend wirken, worauf eben jene ganze oder theilweise Ausschliessung der vorgängigen berathenden Thätigkeit der Phronesis beruhen wird; insofern solche Handlungen aber durch eine bewusste Willensentscheidung bestimmt sind, wird die Frage, ob der Dianoia ihr Werk, das πράττειν μετὰ λόγου ἀληθοῦς zu veranlassen, gelingt oder nicht, ob also die dianoetische Tugend der Phronesis in die Erscheinung tritt oder nicht, höchst wesentlich von dem Vorhandensein der richtigen Mesotes im Fürchten abhängen.

Es ergiebt sich also als Schlussresultat, dass der Begriff des φόβος in der Ethik nur bei Gelegenheit der ἀνδρία abgehandelt werden kann, während der Begriff des ἔλεος in ihr gar keine Stelle hat; dass aber F u r c h t sowohl als M i t l e i d, da sie im Handeln beide höchste wirksam sind, beide in der Rhetorik eine bedeutende Rolle zu spielen haben, weil diese Kunst die Einwirkung auf die Handlungen der Menschen sich zum Ziele setzt.

Doch erstreckt sich die Bedeutsamkeit von Furcht und Mitleid nicht auf a l l e Handlungen, sondern nur auf solche, die in ihrem Ursprung oder Verlauf oder ihrem Ziele entweder die V o r s t e l l u n g b e v o r s t e h e n d e n U e b e l s mit sich zu bringen geeignet sind, oder von dem b e i A n d e r n s c h o n e i n g e t r o f f e n e n U e b e l ihren Ausgangspunkt nehmen. Für jeden Einzelnen ist daher nothwendigerweise der Bereich der Furcht ein bei weitem grösserer als der des Mitleides; denn da beide vorzugsweise an das geknüpft erscheinen, was wir in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch das Schicksal zu nennen pflegen, so müssen einerseits alle die schlimmen Schicksale,

die wir Andere treffen oder ihnen nahe bevorstehen sehen (φαινόμενα καὶ μέλλοντα) und die unser Mitleid erregen, da wir sie Anderen begegnen sehen, auch Gegenstände unserer eigenen Furcht sein können, dazu aber noch alle diejenigen, welche wir als in grösserer oder geringerer Nähe für uns selbst bevorstehend uns vorzustellen Veranlassung haben.

Ganz selbstverständlich ist es daher auch, obwohl wegen der überaus zahlreichen an diesen Punkt sich heftenden Irrthümer es ganz besonders nachdrücklich betont werden muss, dass beide Grundempfindungen, so sehr sie vielfach miteinander sich verknüpfen, doch in ihrem Wesen durchaus verschiedenartig sind und weder gegenseitig in einander enthalten sein, noch eine durch die andere gradezu hervorgebracht werden können. So weit ich sehen kann, ist in dieser so einfachen Sache, seit Lessing darüber sich irrthümlich geäussert, überhaupt das richtige Verhältniss nicht klar erkannt, vielmehr von Späteren nur noch mehr verwirrt.

Mit diesen Untersuchungen aber befinden wir uns bereits auf dem Boden des Furcht- und Mitleidbegriffes, wie ihn Aristoteles in der Rhetorik definirt.

II.

Die Definitionen von Furcht und Mitleid in der Rhetorik des Aristoteles und Lessings Irrthum in ihrer Auffassung.

Es ist von Lessing mit vollem Recht hervorgehoben und mit Unrecht später wieder von Bernays verdunkelt, noch mehr von einigen seiner unbedingten oder bedingten Anhänger, wie z. B. auch von Ueberweg, dass φόβος nur die Furcht bedeuten kann, die wir für uns selber hegen, nicht die Furcht für Andere, z. B. also für den tragischen Helden auf der Bühne. Die Furcht für Andere ist eben gar nichts anderes als Mitleiden; das würde aus den Aristolelischen Definitionen klar hervorgehen, auch wenn er nicht ausdrücklich es mehrere Male ausspräche, dass mitleiderweckend das Furchtbare ist, welches Andern geschieht oder bevorsteht, so 1382ᵇ 26: φοβερά ἐστιν, ὅσα ἐφ᾽ ἑτέρων γιγνόμενα

ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν, und ebenso in der Stelle im achten Capitel (cf. 1386ª 28), wo es von den durch das Schauspiel nachahmenden Künstlern heisst, dass sie in besonders hohem Grade Mitleid erregen, da sie das dargestellte Leiden uns nahe rücken, es vor unsern Augen geschehen lassen, mit dem Zusatz: ἐγγὺς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὸ κακὸν πρὸ ὀμμάτων ποιοῦντες, ἢ ὡς μέλλον ἢ ὡς γεγονός.

Dieselbe Erweiterung finde ich auch schon in der eigentlichen Definition in dem Schlusssatz καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνηται, der sonst anders übersetzt wird. Ich verstehe ihn als erweiternden Zusatz im Hinblick auf das ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ und übersetze „auch findet dies statt, wenn jenes Uebel als nahe bevorstehend erscheint". Ich bin sogar der Meinung, dass der Sinn der Definition von vorneherein entstellt wird, wenn man diesen Zusatz lediglich zu dem unmittelbar vorangehenden Satz zieht, statt zu der ganzen Periode, also zu: ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινά. Zu dieser, der gewöhnlichen Auffassung, steht erstlich der Potentialis ἂν προσδοκήσειεν in einem starken logischen Gegensatz, zweitens aber bezeichnet Aristoteles im Folgenden grade den solchergestalt also in die Definition des Mitleides selbst eingeschlossenen Fall vielmehr als der Entstehung des Mitleids gradezu hinderlich.

Die Furcht für Andere ist also das Mitleid selbst, Phobos aber schlechterdings nur die Furcht für uns selbst. Eine einfachere und klarere Unterscheidung lässt sich gar nicht denken, als die hier von Aristoteles gegebene: Furcht: „eine Unlust und Beunruhigung, aus der Vorstellung (ἐκ φαντασίας) eines besvorstehenden schweren Uebels"; die Erklärer, auch ganz neuerdings wieder Döring, verwirren gleich hier die Sachlage, indem sie von vorneherein von einem „uns sicher und nahe drohenden Unglücksfalle" reden und deshalb eine „wirkliche" und eine „tragische" Furcht unterscheiden, während Aristoteles davon garnichts sagt, sondern nur hinzufügt, dass wir ein κακόν namentlich dann fürchten, wenn es σύνεγγυς φαίνηται, wozu doch als entfernteres Object nur τῇ φαντασίᾳ zu denken ist. Noch deutlicher wird das durch den Zusatz: τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται.

Er hat nicht umsonst seine Definition so weit gefasst; und wie sehr entspricht sie der Wahrheit! Wir brauchen uns nur selbst, oder es braucht nur ein anderer uns in die Verfassung zu versetzen, dass wir ein Uebel als möglicherweise auch für uns bevorstehend denken, so stellt sich sofort jene λύπη καὶ ταραχή ein, um so stärker, als jenem Andern es gelingt jene Vorstellung unserer Seele nahe zu legen; das ist es, was Aristoteles unter ἐγγὺς ποιεῖν oder ἐγγὺς φαίνεσθαι versteht.* Das thun z. B. manche Prediger in Bezug auf die Höllenstrafen, es ist bekannt, mit welchem Erfolge; in weit höherem Grade erreichen es die tragischen Schauspieler. Um die Confusion zu vollenden, kommt nun aber noch Döring mit einer sogenannten „eigentlichen" Furcht, welche nach Aristoteles von der tragischen ganz verschieden sein soll, da sie unfähig zum Mitleid mache, ἐκκρουστικὸν τοῦ ἐλέου sei.

Das ist völlig verkehrt, da es die lediglich graduellen Verschiedenheiten, wie sie bei jedem Furchtanlass vorhanden sein können, sei er ein wirklicher oder gedachter, zu Gattungsunterschieden macht; Aristoteles weiss nur von einer Furcht, an der angezogenen Stelle (1386ª 21) spricht er von der Furcht aber garnicht, sondern von einem Schrecklichen, welches geschehen ist, von dem δεινόν! Er hat sich so deutlich ausgedrückt, und doch ist grade diese Stelle auf das verschiedenartigste missgedeutet. Natürlich! wenn das Schreckliche geschehen ist, kann von Furcht nicht mehr die Rede sein; eine Stimmung entsteht, in der wir sogar des Mitleids nicht fähig sind, ja sie kann das Gegentheil davon hervorbringen, welches hier natürlich nicht νέμεσις ist, wie mechanischer Weise interpretirt wird, sondern vielmehr ἐπιχαιρεκακία, die Freude über fremdes Leid. Noch aber ist man des Mitleids fähig, wenn jenes „Schreckliche" nahe bevorsteht, eben weil man dann noch Furcht empfindet. So lautet die Stelle: τὸ γὰρ δεινὸν ἕτερον τοῦ

---

* Unwiderleglich geht das aus Cap. 8 (1386ª 28 hervor, wo er von der Mitleid erregenden Kraft der ὑπόκρισις spricht, ἐπεὶ δ' ἐγγὺς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεεινά ἐστιν und von den Schauspielern sagt (1386ª 33) ἐγγὺς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὸ κακὸν πρὸ ὀμμάτων ποιοῦντες. Es handelt sich immer um die Wirkung auf die φαντασία.

ἐλεεινοῦ καὶ ἐκκρουστικὸν τοῦ ἐλέου καὶ πολλάκις τῷ ἐναντίῳ χρήσιμον. ἔτι δὲ ἐλεοῦσιν ἐγγὺς αὐτοῖς τοῦ δεινοῦ ὄντος.

Zuvor ist erzählt: Amasis weinte nicht, als er seinen Sohn zum Tode führen sah, er that es aber, als sein Freund ihn um ein Almosen ansprach. Denn dieses ist mitleiderregend, jenes ist schrecklich. Und nun die citirte Stelle: „Denn das Schreckliche ist anders geartet als das Mitleiderregende; es erstickt das Mitleid und kann sogar häufig dienen, das Gegentheil desselben hervorzubringen. Doch ist man noch im Stande Mitleid zu fühlen, wenn das Schreckliche ein bevorstehendes ist." Aristoteles sagt also ganz das Gegentheil von dem, was Döring in seinen Worten findet: sobald das Furchterregende, sei es das nun mehr oder minder, d. h. im aristotelischen Sinne, betreffe es einen mehr oder minder uns verwandtschaftlich nahe Stehenden, noch nicht eingetroffen ist, sind wir unter allen Umständen fähig Mitleid zu empfinden, eben weil wir dann noch Furcht zu empfinden haben. Sobald aber das zuvor Furchtbare geschehen ist, so kann das Mitleid zwar noch stattfinden, wenn die Betroffenen uns nicht allzu nahe stehen, aber nicht mehr, wenn sie uns so nahe sind, dass wir das Unglück selbst erlitten zu haben glauben — περὶ δὲ τούτους ὥσπερ περὶ αὑτοὺς μέλλοντας ἔχουσιν (cf. 1386ª 18) —; das ist dann ein Deinon, und Furcht kann, nachdem man selbst ein schweres Unglück erlitten hat, in Bezug auf dasselbe nicht mehr stattfinden, das Aufhören der Furcht aber erstickt das Mitleid.

Alle jenen angeblichen verschiedenen Arten der Furcht existiren weder bei Aristoteles noch existiren sie überhaupt. Es ist nach Aristoteles Definition und nach der Evidenz der Erfahrung für das Wesen der Furcht gleichgültig, ob sie durch wirkliche oder vorgestellte Ereignisse angeregt wird, sie geht in allen Fällen ἐκ φαντασίας, aus der Vorstellung des als kommend gedachten Uebels hervor. Ganz und gar abhängig aber ist ihr Auftreten von dem Seelenzustande des Fürchtenden; nicht Allen ist dasselbe furchtbar, sagt Aristoteles, und nicht in demselben Grad (cf. Eth. Nikom. III. c. 10. 1115ᵇ 7). Es kommt bei ihr, wie bei den andern Grund-

empfindungen, Alles darauf an, wie wir uns zu ihr verhalten —, πῶς διακείμενοί ἐσμεν. Als ein auch dem Alterthum bekanntes Beispiel, welches über dieses Verhältniss mancherlei zu denken giebt, mag die Sage von den Kranichen des Ibycus dienen.

Im ersten Capitel des zweiten Buches der Rhetorik schickt Aristoteles seiner gesammten Abhandlung über die Empfindungen, wie sie vorkommen, wovon sie abhängen, die hierauf bezügliche Bestimmung voraus (cf. 1387[a] 20): ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι᾽ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. δεῖ δὲ διαιρεῖν τὰ περὶ ἕκαστον εἰς τρία· λέγω δ᾽ οἷον περὶ ὀργῆς, πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσί, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι καὶ ἐπὶ ποίοις. εἰ γὰρ τὸ μὲν ἓν ἢ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μή, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν. κ. τ. λ. In diesem πῶς διακείμενοι ist alles das beschlossen, was Aristoteles sowohl über die Beschaffenheit derer sagt, welche der Furchtempfindung, als welche der Mitleidempfindung fähig sind. Da aber die ganze Rhetorik davon handelt, Wirkungen bei den Zuhörern hervorzubringen, speciell das zweite Buch davon, Empfindungen in ihnen wach zu rufen, wie auch hier durch das ἐμποιεῖν hervorgehoben, da die Empfindungen aber von der Disposition der Zuhörer abhängen, so ist es klar, dass der Redende in dieser Beziehung Zuhörer von dreifacher Beschaffenheit vorauszusetzen hat: solche, welche die nothwendige Disposition in genügender Weise haben, solche, die sie wohl haben aber zu schwach, und solche, die sie gar nicht haben. Bei den beiden letzten Klassen muss er also, falls er anders seinen Zweck erreichen will, Sorge tragen jene erforderderliche Disposition zu verstärken, beziehungsweise hervorzubringen. Die aristotelischen Definitionen sind demgemäss sämmtlich so weit gefasst, dass der Redner für alle drei Fälle das Material sich Rath's zu holen findet.

Lessing hat also, trotz der gegen ihn von Döring erhobenen Einwände, buchstäblich recht, wenn er im 76. Stück der Dramaturgie sagt, dass „Aristoteles überzeugt war, dass

alles, was uns Furcht für uns selbst errege, auch unser Mitleid erregen müsse, sobald wir andere damit bedrohet oder davon betroffen erblickten; und dass das eben der Fall der Tragödie sei, wo wir alle das Uebel, welches wir fürchten, nicht uns, sondern andern begegnen sehn."

Aber gleich in dem Folgenden beginnt der Irrthum Lessings! Ich übergehe hier vorläufig die Stelle aus der Poetik, in der es sich um das „weder Furcht noch Mitleid" handelt, um gleich zu dem Hauptirrthum zu kommen: Aristoteles habe von einem Affecte des Mitleids nur gesprochen, sofern er mit Furcht verknüpft sei; die schwächeren Regungen des Mitleides, die nach Lessing ganz ohne Furchtempfindungen sind, habe er unter dem φιλάνθρωπον verstanden. Daher hätte, strenge genommen, Aristoteles in eine logische Definition der Tragödie auch nur die Erwähnung des Mitleides aufnehmen müssen, da aus demselben ja die Furcht sich von selbst ergebe, die aristotelische Definition sei aber keine streng logische, er habe jedoch die Furcht miterwähnt, um an den vierfachen gegenseitigen Reinigungsprocess, den Mitleid und Furcht aneinander auszuüben hätten, zu erinnern.

In dem ersten Theile dieser Behauptung hat Lessing abermals der Sache nach recht. Es kann ja garkeine Frage sein, dass wir den Begriff „Mitleid" weiter fassen als Aristoteles sein Eleos. Wir haben allerdings „Mitleid" auch mit demjenigen, welcher unter der wohlverdienten Strafe seiner Laster oder Verbrechen leidet, Aristoteles empfand Eleos nur bei dem Anblick oder der nahen Erwartung unverdienten Leidens. Kannte er deshalb jene Regungen nicht und hat man ein Recht sie als specifisch christliche ihm und dem Alterthume abzusprechen? Das thut freilich Döring, indem er sowohl Lessing als Aristoteles falsch versteht. Die sämmtlichen Stellen, in denen das Wort φιλάνθρωπον oder φιλανθρωπία bei Aristoteles vorkommt, geben Zeugniss, dass, wie auch Bonitz in seinem Index und Vahlen (Aristot., Beiträge II, 13) annehmen, es die Liebe, die der Mensch zu seines Gleichen eben als Menschen hegt, bedeute: τὴν ὡς πρὸς ἄνθρωπον φιλότητα. Die Stelle im ersten Capitel des achten

Buches der Ethik enthält diese Definition gradezu (cf. 1155[a] 20), wo es im Beginn der Erörterung über die φιλία heisst, dass sie von Natur allen zur Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit Vereinten innewohne: τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα, am meisten aber den Menschen untereinander, weshalb man ja auch τοὺς φιλανθρώπους lobe. Darin aber mit Döring und Andern „das den menschlichen Sinn für Gerechtigkeit wohlthätig Berührende“ zu erblicken, würde dem klaren Wortlaut des Aristoteles widersprechen. — Richtig also hat Lessing die φιλανθρωπία als allgemein menschliche Theilnahme von dem ἔλεος unterschieden. Auch dem Folgenden liegt ein richtiger Gedanke zu Grunde, doch tritt hier schon im Ausdruck eine Unrichtigkeit hervor: durch die „dazu kommende“ Furcht, sagt er, werden die mitleidigen Regungen zum Affecte, jene seien „ohne Furcht“, dieser sei „mit Furcht verknüpft“. Hier beginnt der Irrthum, welchem, so weit ich sehe, alle späteren Erklärer* mit verfallen sind: dass man sich nämlich die beiden Empfindungen nicht anders denken kann, als so miteinander verknüpft, dass keine auftreten könne, ohne dass mit ihr zugleich die andere auch in Thätigkeit gerathe, dass also in und mit dem Mitleid die Furchtempfindung auftrete, ebenso in und mit der Furcht das Mitleid, vornehmlich aber die erstere in dem letzteren. Das ist aber sowohl unaristotelisch als an sich unrichtig. Aristoteles sagt: Ἔστιν δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινά, καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνηται. Also: „Es sei nun das Mitleid ein Schmerzgefühl über ein vor unsern Augen Jemanden unverdient treffendes, verderbliches und schmerzliches Uebel, welches man auch wohl selbst zu erleiden oder es einen der Angehörigen leiden zu sehen erwarten könnte, und das ebenso, wenn dasselbe als ein bevorstehendes erscheint.“ Damit ist nicht gesagt, dass man nur das bemitleidet, was man für

* Nur in Betreff der Poetik haben Reinkens und Döring Zweifel, die aber grade daraus erwachsen, dass sie von dem die Rhetorik betreffenden Irrthum ausgehen.

sich selbst thatsächlich fürchtet, sondern was man fürchten würde, wenn es einem in Wirklichkeit drohte oder wenn man es als solches sich vorstellte. Und ebenso: ὡς δ᾽ ἁπλῶς εἰπεῖν, φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ᾽ ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν. Also: „Um es mit einem Worte zu sagen, furchterregend ist alles das, was, wenn es Andern geschieht oder bevorsteht, mitleiderregend ist.“ Damit ist einfach gesagt, was uns selbst Furcht erregt, würde, wenn es Andern geschähe oder bevorstünde, unser Mitleid in Bewegung setzen. In Bezug auf die Furcht ist es auch Niemand eingefallen, jene Coincidenz der beiden Affecte zu behaupten; wohl aber soll mit dem Mitleid, bei dem doch genau dasselbe Verhältniss stattfindet, die Furcht implicite verbunden sein oder doch wenigstens congruent sich decken. Wie schon oben gesagt: die beiden Empfindungen sind ganz verschieden, sie entstehen nur aus zum Theil denselben, zum Theil sehr nahe verwandten Ursachen und ebenso unter gleichen oder ganz nahe verwandten Bedingungen, zwei Stämme, deren Wurzeln enge mit einander verflochten sind, die sich aber getrennt, wenn auch unter genau denselben Einflüssen des Bodens und der Witterung entwickeln. Das trifft sowohl für das richtige Mittelmass dieser Empfindungen wie für ihre beiderseitigen Extreme.

Das Verhältniss ist also dieses: Ein schweres Unglück, unter welchem wir Jemanden unverdient leiden sehen, mag es nun ein wirkliches oder nachgeahmtes sein, wird unser Mitleid erregen, sobald es so beschaffen ist, dass bei uns die Vorstellung, auch wir könnten davon betroffen werden, möglich ist. Das ist nichts als eine für den Begriff des Mitleids erforderliche Bestimmung, wie es für den der Furcht erforderlich ist zu sagen, wir fürchten, das, was uns bei Andern mitleidswürdig erscheinen würde. Wie nun bei der Furcht in der That jenes Mitleid in Bezug auf Andere nicht stattfinden kann, so ist bei dem Mitleid die gleiche jetzige Entstehung der Furcht wenigstens nicht nothwendig. Es ist gar nicht erforderlich zum Wesen des Mitleids, dass jene Möglichkeit der Furchtvorstellung eine Wirklichkeit werde. Wir können sehr starkes Mitleid empfinden, ohne

dass jene Furchtdisposition, welche die unbedingt nothwendige Voraussetzung dazu ist, zur Thätigkeit gelange, d. h. ohne dass wir wirklich fürchten. Die Frage aber, ob die Furcht in uns entsteht oder nicht, und zwar gleichviel ob bei einem wirklichen Anlass oder bei einer nachgeahmten Handlung, hängt von ganz andern Dingen ab, als von der Stärke des Mitleids; es sind auch für jeden Einzelnen eine Menge anderer Dinge, die ihn fürchten machen, als die ihm jenes erregen, obwohl es unter Umständen natürlich auch jene sein können. Die Furcht hängt ab von der individuellen Beschaffenheit, Gemüthsdisposition und Lage des Einzelnen, welche darüber entscheidet, ob ihm die Vorstellung dieses oder jenes Uebels einmal als bevorstehend erscheint, sodann ob ihm selbst eine solche Vorstellung grösseren oder geringeren Schmerz bereitet. Sie kann also unter Umständen mit dem Mitleid zusammentreffen, aber das ist keineswegs erforderlich. Man kann sich mitleidig in die Lage eines Leidenden versetzen, indem man von der Empfindung ausgeht, stünde dir selbst das bevor, was jener leidet, und das könnte ja unter Umständen eintreffen, so würdest du starke Furcht empfinden, man kann solchergestalt sehr starkes Mitleid empfinden, namentlich wenn man gegenwärtig das Leiden geschehen sieht, ohne dass man annimmt, die Umstände, unter welchem man selbst von jenem Unglück betroffen werden würde, seien in der Weise vereinigt vorhanden, dass man es in der That als für sich bevorstehend sich vorzustellen habe, ohne dass also Furcht entsteht. Etwas anders ist es, dass durch die völlige Gleichheit aller jener Umstände, wobei dann also starke Furcht entstehen würde, das Mitleid auf den höchsten Grad kommen würde. Vorhanden kann es in sehr verschiedenen Stärkegraden sein, auch von schwächeren Furchtregungen begleitet oder auch ohne dieselben, sobald nur die Stimmung in uns ist, dass ein ähnliches Leid uns in Furcht setzen würde, diese Stimmung ist aber keine Furcht. Die Geschichte der Niobe, erzählt oder gar dargestellt oder sich wirklich ereignend, würde allen Menschen starkes Mitleid abnöthigen, ausser zwei Klassen: den durch schweres

eignes Leid ganz in Verzweiflung gebrachten und den durch Uebermuth zur völligen Sorglosigkeit verhärteten. Das stärkste Mitleid aber würden mit Kindern reich gesegnete Mütter empfinden, diese zugleich auch Furcht, die letztere im höchsten Grade eine solche Mutter, die selbst sich ihres Glückes herausfordernd überhoben hat und die durch jene wirkliche oder nachgeahmte Handlung in sich die Vorstellung erwachen fühlt, dass auch ihr Aehnliches drohen müsse: bei einer solchen müsste dann sehr starke Furcht entstehen. Wie aber bei Männern? und bei Kinderlosen? oder auch bei solchen, die gar keine nahen Angehörigen mehr besitzen? Sie Alle, sofern sie ἤθους χρηστοῦ sind, werden doch Mitleid empfinden? Und doch können sie jener Furcht nicht theilhaftig sein. Aber die Vorstellung der furchtbaren Folgen der Ueberhebung wird bei diesen doch Furcht hervorbringen, da sie mancher eigenen Ueberhebung sich doch bewusst sind? Sicherlich! doch wäre dies schon eine andere Furcht und aus anderen Gründen als jene erste, auch eine bei weitem schwächere. Allein diejenigen, welche, im Uebrigen jenen Letzten gleich, selbst σώφρονες καὶ φρόνιμοι in menschlich höchstem Grade sind, auch sie werden einer Niobe doch nicht ohne inniges Mitleid gegenüberstehen, und doch wird bei ihnen die Furcht gar nicht mehr vorhanden sein, wohl aber die Vorstellung, dass, falls sie das Schicksal dennoch einmal in ähnliche Lage bringen sollte, und ihnen Aehnliches drohte, sie eine der Stärke des Mitleides gleiche Furcht empfinden würden.

Das Schlussresultat der aristotelischen Abhandlung über das Mitleid ändert hierin nichts (cf. 1386^a 26): ὅλως γὰρ καὶ ἐνταῦθα δεῖ λαβεῖν, ὅτι ὅσα ἐφ' αὑτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν. Das heisst: „Ueberhaupt ist auch hier festzuhalten, alles das, was die Menschen, wenn es sie selbst angeht fürchten, das bemitleiden sie, wenn es Andern geschieht.“ Der in Rede stehende Irrthum ist wohl auch dadurch befördert, dass die Worte ὅσα ἐφ' αὑτῶν φοβοῦνται immerfort übersetzt werden: „was wir **für uns** fürchten“, was sie doch durchaus nicht bedeuten können, sondern „**an** uns“, „sofern es an uns geschähe“. Lessing

freilich macht sich eines solchen Sprachfehlers nicht schuldig; er sagt genau richtig nach Aristoteles: „und alles das finden wir mitleidswürdig, was wir fürchten würden, wenn es uns selbst bevorstünde“ oder: „nichts erregt unser Mitleid, als was zugleich unsere Furcht erwecken kann“. Damit befindet sich die obige Erörterung durchaus im Einklange.

Nicht aber mit den Consequenzen, die Lessing daraus zieht: „Wenn Aristoteles diesen Begriff von Mitleid hatte, dass er nothwendig mit der Furcht für uns selbst verknüpft sein müsse: was war es nöthig, der Furcht noch insbesondere zu erwähnen? Das Wort Mitleid schloss sie schon in sich, und es wäre genug gewesen, wenn er bloss gesagt hätte: die Tragödie soll durch Erregung des Mitleids die Reinigung unserer Leidenschaft bewirken. Denn der Zusatz der Furcht sagt nichts mehr, und macht das, was er sagen soll, noch dazu schwankend und ungewiss.“ Daran schliesst sich dann die Behauptung, dass Aristoteles diesen „allerdings sich erspart haben würde“, wenn er nicht an jenen reciproken Reinigungsprocess gedacht hätte. Diese Ansicht Lessings ist der obigen Darlegung zu folge falsch. Die Consequenz jener ganzen Erörterung ist diese: wenn es richtig ist, dass es eine sehr grosse Zahl von Handlungen, wirklichen oder nachgeahmten, geben kann, die unser Mitleid anregen, ohne die in uns vorhandene Furchtdisposition in Bewegung zu setzen, oder doch dieses nur bei einer beschränkten Anzahl besonders beschaffener oder situirter Menschen bewirkend, so werden doch auch Handlungen, wirkliche und nachgeahmte, denkbar sein, welche, indem sie bei Allen nicht extrem Gesinnten Mitleid erregen, doch auch zugleich die Bedingungen in sich vereinigen bei diesen Allen die vorhandene Furchtdisposition in eine dem erregten Mitleid gleiche oder ähnliche Bewegung zu setzen, und zwar bald in eine stärkere, bald auch eine schwächere Bewegung. Solche Handlungen, und zwar nur solche, hielt Aristoteles für die Nachahmung in der Tragödie geeignet; er musste daher, um sie zu characterisiren, sich schlechterdings beider Bezeichnungen bedienen.

Es geht ferner aus dem Obigen hervor, dass in solchen

Handlungen Vieles in gleicher Weise Furcht und Mitleid zu erwecken geeignet sein wird, manches aber das eine mehr als die andre. Alle verhängnissvollen Schicksalsverwicklungen werden beide Empfindungen hervorrufen, aber z. B. die Erkennung in höherem Grade das Mitleid als die Furcht, weil die ganz singulären Umstände derselben unserer Vorstellung als auch für uns selbst möglicherweise bevorstehend nicht leicht werden erscheinen können; dagegen werden die Peripetien ebenso furcht- als mitleiderregend wirken, da in ihnen die Schwäche und Kurzsichtigkeit der von Leidenschaft gelenkten menschlichen Pläne gegenüber der Allgewalt des von einem unerforschlichen aber gesetzlichen Willen gelenkten Schicksals in einer jeden Einzelnen direct angehenden Weise in die Erscheinung tritt. Daraus ergäbe sich dann weiter, dass trotz Lessing und allen Anderen, an allen den Stellen, wo in der Poetik ἔλεος und φόβος durch die disjunctiven Partikeln οὔτε — οὔτε oder ἤ — ἤ verbunden sind, diesen Partikeln allerdings ihre eigentliche disjunctive Kraft zu erhalten ist. Die besten tragischen Handlungen sind diejenigen, welche durch ihre blosse Composition (σύστασις) schon beide Affecte gleich stark erwecken; es giebt aber tragische Handlungen, und zwar sehr geeignete, welche zunächst den einen von beiden Affecten als den primären in besonders hohem Grade zu erregen geeignet sind. Naturgemäss vermag der Dichter aber durch solche Handlungen auch den so innig verwandten secundären Affect hervorzurufen; es wird denn seine Sache sein, die für dessen Erregung vorhandene Disposition durch Verstärkung der dazu geeigneten Umstände nun auch wirklich in Thätigkeit zu setzen. Es bedarf nur eines Hinweises auf den antiken Chor, um an zahlreiche Beispiele zu erinnern, in denen dieses so überaus wichtige Institut der alten Tragödie sowohl in Bezug auf das Mitleid als namentlich in Bezug auf die Furcht jene Aufgabe erfüllt, denn natürlich überwiegt das Mitleid fast in allen Fällen bei weitem. Wenn also Aristoteles von den Stoffen spricht, die zur tragischen Behandlung geeignet sind, kann er sehr wohl sagen, dass es solche sind, welche entweder Mitleid oder Furcht erwecken — ἢ ἔλεον ἢ φόβον —;

der tragische Dichter hat dafür zu sorgen, dass, was in dem Motiv der Handlung noch unentwickelt ist, unter seinen Händen zur vollen Entfaltung kommt. Hieraus erklärt sich auch, zum Theil wenigstens, der Unterschied zwischen den blossen Unglücksfällen und den für die Tragödie geeigneten Fällen: jene erregen nur unser Mitleid, für diese passen nur solche Fälle, die durch die Behandlung des Dichters auch die Fähigkeit erlangen können, uns zur Furcht zu bewegen. Dramatische Darstellungen, welche nur unser Mitleid erregen, sind schlecht, obwohl sie zahlreich genug vorhanden sind; wie im Leben die Unglücksfälle, so sind jene Darstellungen in der Kunst nur die peinliche, die Unlustempfindung hervorzurufen im Stande. Erst durch die Beschaffenheit und Behandlung, welche das Hinzutreten der Furcht veranlasst, wird in der echten Tragödie der Boden geschaffen, auf welchem ihr eigentliches Werk — ἔργον οἰκεῖον τῆς τραγῳδίας —, die Katharsis, vor sich gehen kann.

Weil aber die Handlungen der echten Tragödie so beschaffen sein müssen und thatsächlich so beschaffen sind, dass sie beide Empfindungen hervorrufen, deswegen hat man den Irrthum, zu dem Lessing sich eben hierdurch verleiten liess, ohne weitere Zweifel acceptirt und jenes specifisch tragische Wechselverhältniss der beiden Empfindungen auf ihr Wesen und ihren Begriff übertragen, um sodann nach rückwärts jene falschen Schlüsse zu machen und jene ungerechtfertigten Einwendungen und Zweifel gegen den aristotelischen Text zu erheben. Die tägliche Erfahrung aber ebenso wie der klare Wortlaut des Aristoteles zeigen, dass im gewöhnlichen Leben die Furcht- und Mitleidsempfindungen getrennten Wesens sind und in der That auch bei weitem öfter gesondert als vereinigt vorkommen, in manchen ihrer graduellen Modificationen sich gegenseitig gradezu ausschliessen.

Von diesem Wesen und Begriff der beiden Grundempfindungen des Phobos und Eleos, von den mannigfachen ihnen zugeordneten pathematischen Modificationen nach beiden Extremen hin, von der Beschaffenheit, den Gemüthsdispositionen und Lebensumständen, die ihnen, und zwar nach allen jenen Modificationen, günstig oder hinderlich sind, handelt die

Rhetorik, da für den Redner, dessen Aufgabe zum wesentlichen Theil in der Wirkung auf die Empfindungen beruht, jene Kenntniss unentbehrlich ist.

Schon oben gelangten wir am Schlusse der Betrachtung der beiden Affecte nach dem Gesichtspunkt der aristotelischen Ethik zu demselben Resultate: dass, wenn der eine dort gar nicht in Betracht kommen konnte, der andere doch nur in beschränktem Umfange, ihre Wirksamkeit im praktischen Leben dennoch eine äusserst wichtige und grosse wäre, und dass daher ihre Behandlung der Rhetorik zufallen müsse.

Eine Reihe der wichtigsten Bestimmungen über die Begriffe von Furcht und Mitleid, welche Aristoteles in der Rhetorik aufstellt, sind nun schon im Vorstehenden zur Sprache gekommen; es bleibt übrig, die noch fehlenden hinzuzufügen.

Es ist nach dem Gesagten nun klar, was in Lessings Worten richtig ist, und was falsch, wenn wir im 76. Stück lesen: „Wenn nach seiner Lehre kein Uebel eines andern unser Mitleid erreget, was wir nicht für uns selbst fürchten, so konnte er mit keiner Handlung in der Tragödie zufrieden sein, welche nur Mitleid und keine Furcht erreget; denn er hielt die Sache selbst für unmöglich; dergleichen Handlungen existirten ihm nicht; sondern sobald sie unser Mitleid zu erwecken fähig wären, glaubt er, müssten sie auch Furcht für uns erwecken; oder vielmehr nur durch die Furcht erweckten sie Mitleid.“ Wie schon erwähnt, jenes tragische Verhältniss gehört im gewöhnlichen Leben zu den seltneren Erscheinungen, um es kurz mit einem Worte zu sagen: nur in einem Falle treffen beide Empfindungen zusammen, durchdringen sich ganz und gar und verschmelzen völlig mit einander, wenn wir nämlich so beschaffen sind, dass ein und derselbe leidvolle Vorgang unsere Seele sowohl für uns als für Andere in Bewegung setzt, d. h. also, wenn wir fähig sind uns völlig mit den Andern, die Andern völlig mit uns zu identificiren. Das wird uns bei unsern Nächststehenden wohl sehr leicht; es versteht sich bei diesen so sehr von selbst, dass wir, ganz wie Aristoteles definirt — (cf. 1386ᵃ 18) περὶ δὲ τούτους ὥσπερ περὶ αὐτοὺς . . . ἔχουσιν —, die Furcht für jene als unsere eigene ansehen und nicht

als Mitleid. Es fällt hier also das eigentliche Mitleid ganz fort. Bei den Fernerstehenden ist es in dem Falle gleichfalls leichter, wenn wir uns mit ihnen in genau denselben Verhältnissen befinden, doch nur insofern das Mitleid die primäre Empfindung ist. Auch hiermit stimmt des Aristoteles Definition überein, dass die Gleichheit der Umstände, eben weil sie die überall zum Mitleid nothwendige Furchtdisposition verstärkt, leichter und stärker das Mitleid hervorbringt. (cf. 1386[a] 24) καὶ τοὺς ὁμοίους ἐλεοῦσι κατὰ ἤθη, κατὰ ἕξεις, κατὰ ἀξιώματα, κατὰ γένη· ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις μᾶλλον φαίνεται καὶ αὐτῷ ἂν ὑπάρξαι.

Wie verhält es sich aber damit bei denjenigen Fernerstehenden, mit denen uns nicht die Gleichheit oder Aehnlichkeit aller jener Umstände verbindet? Und ist dies nicht das Sachverhältniss bei der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle, der wirklichen und nachgeahmten? Wie steht es denn mit der Furcht für uns selbst bei dem Untergange eines Sokrates oder Demosthenes, eines Coriolan und Cäsar, einer Antigone oder eines Oedipus? Wohlgemerkt nicht, wie uns alles derartige die tragische Kunst des Erzählers oder Darstellers vorführt — wovon es schwer fällt zu abstrahiren —, sondern wie die blossen Facta auf uns wirken, wenn sie durch lebhafte Vorstellung uns so nahe als möglich gerückt werden (ἐγγὺς φαίνηται)? Mir scheint das Verhältniss dieses und ich glaube mich dabei in allen Punkten mit den aristotelischen Grundgedanken und Einzeldefinitionen in genauester Uebereinstimmung zu befinden. Auch jene aus grosser Aehnlichkeit der Umstände mit denen des wirklichen oder nachgeahmten Leidens Anderer entspringende, sehr lebhafte Vorstellung des drohenden Uebels wird nur dann dem Mitleid sich gatten, wenn sie die richtige, auf der rechten Mesotes beruhende Furcht ist. Ist sie zu stark, so lässt sie das Mitleid nicht aufkommen: (cf. 1385[b] 33) μητ᾽ αὖ φοβούμενοι σφόδρα· οὐ γὰρ ἐλεοῦσιν οἱ ἐκπεπληγμένοι διὰ τὸ εἶναι πρὸς τῷ οἰκείῳ πάθει.

Wohl aber ist die richtige Vorstellung drohenden Uebels bei dem vorhanden, der weder im stolzen Kraftgefühl oder im Zorn die Gefahr verachtet, noch in frevelhafter Sorglosig-

keit sie gar nicht bedenkt, sondern der zwischen jenen Beiden die Mitte hält: (cf. 1385^b 29) καὶ οἱ μήτε ἐν ἀνδρίας πάθει ὄντες, οἷον ἐν ὀργῇ ἢ θάρρει (ἀλόγιστα γὰρ τοῦ ἐσομένου ταῦτα), μήτ᾽ ἐν ὑβριστικῇ διαθέσει (καὶ γὰρ οὗτοι ἀλόγιστοι τοῦ πείσεσθαί τι) ἀλλ᾽ οἱ *μεταξὺ τούτων*.

Bei jenen, die in ähnlicher Lage sind, müsste also, wenn sie bei wirklichem oder nachgeahmtem Leiden gegenwärtig sind oder man es ihnen nahe führt, Sorge getragen werden, die Furchtdisposition herabzumindern, sie in mittlerer richtiger Weise zur Bewegung zu bringen, damit sie nicht in pathematisches Uebermass ausarte, was in demselben Masse geschehen wird, als es gelingt, jene zu vermögen, dass sie sich selbst mit den vor ihren Augen Leidenden identificiren und vielmehr über das Leid jener Betrübniss empfinden, d. h. also die bei der Furcht nothwendig vorhandene Mitleidsdisposition zur Entwickelung gelangen lassen. Dann wird es geschehen, dass die Furchtempfindung den Character des leidvollen Zuviel verliert, für welches φόβος in der Sprache nun einmal vorzugsweise die Bezeichnung ist (wie aus der Ethik ersichtlich), und dass sie jenes mittlere richtige Mass annimmt, welches in der griechischen, wie in unserer Sprache ohne Namen ist, und dass wir uns mit Aristoteles begnügen müssen das *„richtige Fürchten“* zu nennen: ὀρθῶς φοβεῖσθαι. Das würde diejenige Hexis sein, welche der Tugend zu Grunde liegt; sie muss also das, was in der Furcht, wie sie im gewöhnlichen Leben sich äussert und so benannt wird, an Schmerzempfindung und Unruhe — λύπη καὶ ταραχή — enthalten ist, ausgestossen haben; denn die tugendhaften Handlungen gehen nicht aus einem unruhigen Gemüthszustande hervor, sondern aus einem ruhigen, nicht aus einem schmerzerfüllten, sondern einem freudigen, *sollte* auch um zu diesem Gemüthszustande zu *gelangen* die *Seele zuvor Schmerz und Unruhe zu unterdrücken oder auszustossen gehabt haben*.

Wie wir aber der zu starken Furchtempfindungen durch starke Anregung des Mitleids enthoben werden, *indem wir uns selbst wie die andern Leidenden betrachten*, so dass dann in der That beide Empfindungen in der wohl-

thuenden mittleren Weise vereinigt uns durchdringen, so waltet dasselbe Verhältniss umgekehrt ob, sobald das Mitleid der primäre Affect ist. Sobald es nur gelingt die Mitleidsempfindungen anzuregen, so ist damit schon die Furchtdisposition von selbst gegeben; das Schmerzvolle aber, was in dem Affect des Mitleides in um so höherem Grade enthalten ist, jemehr er sich von der richtigen Mitte entfernt, wird gänzlich ausgeschieden werden können, sobald die mit ihm nothwendig verbundene Furchtdisposition durch die dazu geeigneten Mittel ihrerseits bis zu der richtigen Mitte in Bewegung gesetzt wird; denn wenn die zu heftige Furcht das Mitleid ganz erstickt, so ist es offenbar, dass die richtige Furcht es mässigen muss. Hier also träte dann der Fall ein, dass wir die Andern wie uns selbst betrachten: wie aber derjenige Grad der Furcht, welcher dem männlichen Muth (der Andria), als unumgänglich erforderliche Basis zu Grunde liegend gedacht wird, kein Schmerzgefühl mehr ist, sondern die bewusste, wohlthuende Empfindung eines dem Gesetze unserer Natur entsprechenden Gleichmasses, so muss das mit einer derartigen Furcht sich gattende Mitleid, was ihm pathematisch Schmerzliches noch anhaftete, nothwendig ausscheiden, und mit der rechten Furcht unauflöslich sich durchdringend jenes stille aber starke Gefühl der Freude hervorrufen, welches Aristoteles in der populären Fassung der Definition seiner Rhetorik so unvergleichlich tiefsinnig enthüllt als „eine Bewegung der Seele und ihre volle bewusste Herstellung zu der ihr innewohnenden Natur.“ (cf. 1369ᵇ 33) κίνηϲιϲ τῆϲ ψυχῆϲ καὶ κατάϲταϲιϲ ἀθρόα καὶ αἰϲθητὴ εἰϲ τὴν ὑπάρχουϲαν φύϲιν, eine Definition, welche die wundervolle Eigenschaft besitzt sowohl den höchsten Begriff ihres Gegenstandes zu enthalten, insofern man unter der „innewohnenden Natur“, die „dem eigentlichen Wesen entsprechende“ versteht, und zugleich auch alle thatsächlichen Verwirklichungen desselben, insofern man an die bei den Einzelnen vorhandenen Seelenbeschaffenheiten denkt. Aus alledem ergiebt sich, dass alle die Unrichtigkeiten, die Lessing über das reciproke Verhältniss von Furcht und Mitleid aufgestellt hat, daraus entsprangen, dass er die Begriffe von Phobos und Eleos, wie

er sie in der Rhetorik fand, ohne weiteres in die Poetik einsetzte und dann umgekehrt das, was aus der Poetik sich ihm über ihr specielles dortiges Verhältniss ergab, in die Interpretationen der Rhetorik hineintrug. Daraus musste aber nothwendig Confusion entstehen; so weit ich sehe, sind ihm hierin alle Erklärer gefolgt, und von dem gesonderten Aufsatz über „Furcht und Mitleid“ in dem erwähnten Buche von Döring, welcher die ganze Erörterung über diesen Gegenstand abzuschliessen prätendirt, kann man sagen, dass er von Anfang bis zu Ende fast nur aus Ungenauigkeiten, Schiefheiten und Irrthümern zusammengesetzt ist.

Die Rhetorik geht darauf aus den Redner in den Stand zu setzen seine Zuhörer zu überzeugen; dazu ist erforderlich, dass er das Wesen der Empfindungen kenne, auf welche er wirken soll, und zu diesem Zwecke definirt die Rhetorik unter andern die Begriffe von Phobos und Eleos. Wie natürlich geht sie da von dem Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens aus; sie stellt jene Empfindungen lediglich nach dem Gesichtspunkt dar, wie sie sich im Leben zeigen, unter welchen Umständen, an was für Menschen, in welcher Weise sie sich äussern; den ethischen Gesichtspunkt lässt sie schlechterdings unerörtert, behandelt vielmehr ihren Gegenstand ausschliesslich in empirisch-praktischer Weise. Ueberall zieht die Rhetorik die Empfindungen nur in Betracht, insofern sie an Andern erscheinen, und so dem Redner zur Einwirkung sich darbieten, nirgends, insofern der Einzelne zu dem in ihm vorhandenen einzelnen Pathos sich so oder so verhält. Demgemäss ist zwar von ihren verschiedenen Stärkegraden die Rede, aber rein zufällig, ohne dass dabei an eine durch die Phronesis beeinflusste Modificirung irgend jemals gedacht würde. Dieselben Wirkungen werden nach ganz äusserlich praktischen Eintheilungsgründen zusammengestellt, wie sie durch die verschiedensten und ganz entgegengesetzten Beschaffenheiten bedingt werden. So heisst es, dass „für das Mitleid empfänglich, weil zur Furcht disponirt sein: solche, welche schon früher Unglück erlitten und davon gekommen sind; ferner ältere Personen, wegen ihrer Einsicht und Erfahrung; ferner

die Schwachen und namentlich die Feigherzigen, endlich auch die Gebildeten: denn sie Alle sind bedachtsam". (cf. 1385[b] 24): εἰcὶ δὲ τοιοῦτοι οἷοι νομίζειν παθεῖν ἂν οἵ τε πεπονθότες ἤδη καὶ διαπεφευγότες καὶ οἱ πρεcβύτεροι καὶ διὰ τὸ φρονεῖν καὶ δι' ἐμπειρίαν, καὶ οἱ ἀcθενεῖc, καὶ οἱ δειλότεροι μᾶλλον, καὶ οἱ πεπαιδευμένοι· εὐλόγιcτοι γάρ.

Ganz im Allgemeinen spricht die Rhetorik auch von den Mitteln die Empfindungen bei den Hörern hervorzurufen: „Wenn es in des Redners Interesse liegt, dass seine Zuhörer Furcht empfinden, muss er sie so stimmen, dass sie sich selbst für dem Leiden ausgesetzt halten, da auch Andere, Bessere gelitten haben. Gegenwärtiges und vergangenes Leiden von Ihresgleichen muss er ihnen zeigen und zwar veranlasst durch solche, von denen sie es nicht geglaubt, und Dinge, die sie nicht erwartet und zu einer Zeit, da sie nichts davon ahnten". (cf. 1383[a] 8): ὥcτε δεῖ τοιούτουc παραcκευάζειν, ὅταν ᾖ βέλτιον τὸ φοβεῖcθαι αὐτοὺc, ὅτι τοιοῦτοί εἰcιν οἷοι παθεῖν· καὶ γὰρ ἄλλοι μείζουc ἔπαθον. καὶ τοὺc ὁμοίουc δεικνύναι πάcχονταc ἢ πεπονθόταc, καὶ ὑπὸ τοιούτων ὑφ' ὧν οὐκ ᾤοντο, καὶ ταῦτα καὶ τότε ὅτε οὐκ ᾤοντο. Hier ist nur davon die Rede, die Furchtvorstellung anzuregen, nicht im Geringsten aber kümmert sich die Rhetorik darum, wie nun bei dem Einzelnen die Furcht sich gestaltet. Aristoteles spricht wohl in der Rhetorik von Leuten, die in starker Furcht sind (cφόδρα φοβούμενοι), von solchen, die vor Furcht ausser sich sind und ganz von dem sie erfüllenden Pathos hingenommen (ἐκπεπληγμένοι und πρὸc τῷ οἰκείῳ πάθει ὄντεc) er spricht ebenso von solchen, die aus mannigfachen Gründen gar keine Furchtvorstellung in sich aufkommen lassen, mag der Anlass wirklich oder durch Nachahmung ihnen nahe gebracht sein, aber er behandelt in der Rhetorik alle diese Erscheinungen weder in ihrem Zusammenhange an sich, noch bei dem einzelnen Menschen; doch ist die Empfindung, die er hier und in der Ethik behandelt, ein und dieselbe, er kennt keine andere Art von Furcht und für alle Modificationen des Begriffes, die er hier und in der Ethik und in der Poetik erwähnt, reicht auch dieser eine Begriff vollkommen hin. Ebenso ist es mit dem Mitleid.

Es ist aber natürlich und nothwendig, dass in der Ethik die Namen der Pathe überhaupt und als theoretische Termini für den ganzen Umfang der betreffenden Pathe gelten, also als Gesammtbezeichnungen für alle Modificationen derselben, auch für solche, die in der Sprache unbekannt sind, dass sie aber in der Rhetorik für alle diejenigen Modificationen aus jener ganzen Zahl angewandt werden, die im Leben vorzugsweise darunter verstanden werden.

III.

Kritik der Döring'schen Abhandlung über Furcht und Mitleid.

Betrachten wir nun nach dem Gesagten die fünf Resultate, zu denen Döring mit Rücksicht auf fast das ganze in der Frage vorhandene Material in seiner Abhandlung über Furcht und Mitleid gelangt. Sie enthalten fast ausnahmslos das völlig Verkehrte.

Erstens heisst es dort (cf. p. 311) „Beide sind Affecte, d. h. Zustände, in denen die Seele sich in passiver Abhängigkeit von einem von aussen auf sie Einwirkenden befindet. Dies ist deshalb besonders hervorzuheben, weil nach Susemihl und Brandis ja in der Katharsis das bloss Pathologische an Furcht und Mitleid abgestreift werden soll. Bei einer solchen Erklärung liegen moderne Darstellungen zu Grunde; im aristotelischen Sinne hiesse das Pathologische abstreifen so viel als sie selbst aufheben, auf Null reduciren."

Dies muss für jeden Leser der Ethik ein wahres Horrendum sein. Das unbewusste Taschenspielerstück, auf welchem der Sophismus beruht, liegt in der Vertauschung der Begriffe „pathisch" und „pathologisch". Mit dem Letzteren bezeichnen wir im deutschen Sprachgebrauch das Krankhafte eines Veränderungsstadiums; unter Pathos versteht Aristoteles eine Veränderung überhaupt, in der Ethik speciell eine derartige Veränderung der Seele, welche Lust oder Unlust in ihr hervorbringt. Diese Veränderungen können zu stark, zu gering oder ihrer Natur gemäss sein: in den beiden ersten Fällen sind sie leidvoll, im letzten erzeugen

sie die Freude, und zwar kann jedes einzelne Pathos Beides hervorbringen, sofern es eine Grundempfindung bezeichnet, d. h. sofern sein Name nicht an sich schon ausschliesslich eine krankhafte Ausartung bedeutet, wie z. B. Schadenfreude. Es beruht aber auf dem Vorhandensein der durch die Pathe hervorgebrachten Bewegungen (κινήσεις) überhaupt, das Leben der Seele, und zwar ist dies Leben ein gesundes, von Lustgefühl begleitetes — wie die Blume von Farbe strahlt und von Duft erfüllt ist (cf. Ethik X) —, wenn die Pathe in der richtigen Mitte vorhanden sind.

Schon einmal findet man bei Döring in der Polemik gegen Lessings Katharsisauffassung einen ganz ähnlichen, haarsträubenden Satz, dass die μετριοπάθεια ein „unschädliches Gleichmass“ sei und dass „die μεσότης der aristote-„lischen Ethik nicht eine solche zwischen dem Zuviel und „Zuwenig eines Pathos ist, sondern dass diejenigen Tugenden „niederer Art, die Aristoteles als μεσότητες bezeichnet, in „der Mitte liegen zwischen zwei verschiedenen pathischen „Extremen. So lautet gleich das erste Beispiel Eth. II, 7: „περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης“. Hier scheint der Verfasser eben nichts Anders angesehen zu haben als dies einzelne Beispiel, sonst würde er aus unzähligen Stellen haben entnehmen müssen, wie es richtig zu verstehen ist. Hätte er statt aller nur die Stelle auf derselben Seite im sechsten, und auf der danebenliegenden im fünften Capitel eines Blickes gewürdigt! Da heisst es 1106[b] 16 von der ethischen Tugend: αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις. Dann weiter von den Pathe: ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον· unter den angeführten Beispielen sind: φοβηθῆναι und ἐλεῆσαι. Bei ihnen allen ist ein μᾶλλον καὶ ἧττον möglich: τὸ δὲ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ᾽ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. Dasselbe wird dann in Bezug auf die πράξεις nachgewiesen. Und 1107[a] 8 im sechsten Capitel heisst es ebenso: οὐ πᾶσα, δ᾽ ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία. Unter diesen letzteren, welche

also an sich schon ausschliesslich ein Fehlerhaftes bezeichnen, wird Phobos von Aristoteles nie genannt, da aber Phobos zugleich die Empfindung an sich und im Sprachgebrauch vorzugsweise jene stärkeren Aeusserungen bezeichnet, so fügt er in der von Döring citirten Stelle zur leichteren Verständlichkeit für die höchsten Stadien ihrer ἔλλειψις die im Sprachgebrauch übliche Benennung θάρρος ein.

So wie hiernach der völlige Widersinn des ersten Döring'schen Resultates sich herausstellt, so wird darnach auch das zweite von selbst hinfällig.

„Nach der Zweitheilung der Affecte", heisst es nämlich weiter, „je nachdem sie von λύπη oder ἡδονή begleitet sind (cf. Rhet. II, 1), gehören beide zu den πάθη λυπερά, welches Moment auch in beiden Definitionen hervorgehoben ist. Der dem φόβος entgegengesetzte freudige Affect ist der θάρρος." Nun ist allerdings in der angezogenen Stelle der Rhetorik eine Zweitheilung der Affecte ausgesprochen. Es wird von den Pathe gesagt, dass ihnen λύπη καὶ ἡδονή ἕπεται und als Beispiel werden ὀργή, φόβος, ἔλεος beigefügt. Demnach schiene ja Döring hier wohl im Recht zu sein, auch wenn er sich nun verwundert, dass dem Eleos nicht „ein freudiger Affect entgegengesetzt" werde. Er nennt diesen Umstand „bezeichnend für die Stellung des Eleos unter den Affecten" ohne dass wir jedoch von ihm erführen, wofür er „bezeichnend" ist.

Trotz dieser formellen Richtigkeit und scheinbaren Unerschütterlichkeit ist hier aber dennoch eine starke Unklarheit vorhanden und der Keim zu dem irrigen Urtheil in der wichtigsten Frage. Diesmal steckt der Doppelsinn in dem Worte „Freude". Abermals zeigen sich hier die schlimmen Folgen davon, dass man mit den Sätzen der Rhetorik unterschiedslos und unvorsichtig in die andern Disciplinen hineinoperirt.

Wie schon mehrfach hervorgehoben: die Rhetorik geht von der Betrachtung der Erscheinungen des täglichen Lebens aus; daher sind ihr ἡδονή und λύπη die Lust- und Unlustempfindungen des sinnlichen Menschen, das individuell Angenehme — ἡδύ — und Unangenehme — λυπηρόν —, welches auf absolute Geltung nicht den mindesten Anspruch hat. In

der Ethik aber wird auf das Schärfste unterschieden das εὖ und κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι; ja die ganze Ethik hat es mit weiter garnichts zu thun als zu unterscheiden ὡς und οἷς δεῖ χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι und demgemäss πράττειν. Da hören wir nun zwar ganz dasselbe über die Empfindungen wie in der Rhetorik: παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη (cf. Eth. II, 2 1104 ff.); aber wir erfahren auch, wie diese sinnliche Lust von der echten Freude ganz verschieden ist: ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδομῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ᾽ ἀχθόμενος ἀκόλαστος καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός (cf. 1104ᵇ 5). So ergiebt sich grade der umgekehrte Schluss: wahre Freude beruht auf dem Vorhandensein der Empfindung, aber der rechten, im rechten Mass, zur rechten Zeit, aus dem rechten Grunde. Ausdrücklich wird als unrichtig die Ansicht zurückgewiesen, dass die Tugend auf Apathie beruhe; eine Ruhe der Seele setze sie zwar voraus, die aber nur aus jenem richtigen massvollen Empfinden hervorgehen kann (cf. 1104ᵇ 24). Wie nun? Muss es nicht zur Verkehrtheit führen, wenn man aus der absichtlich einseitig beschränkten Darstellung der Empfindungen in der Rhetorik allgemein bindende Schlüsse auf ihr Wesen überhaupt zieht? Hat man denn ein Recht zu behaupten, dass Phobos immer eine leidvolle Empfindung sein müsse? und ebenso Eleos? Oder lehrt nicht die Ethik, dass beide Empfindungen in den meisten Fällen freilich leidvoll sein werden, in dem einen aber, in welchem sie in der rechten Weise sich bethätigen, vielmehr die Bedingung rechter Freude sind? — τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστὶν, τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (cf. 1106ᵇ 28). So giebt uns die Ethik also von den Empfindungen viel weitere Begriffe als die Rhetorik: kann es aber eine Frage sein, welchen wir in der Poetik vorauszusetzen haben? Wenn es als das Ziel einer Kunst, und zwar der höchsten, gesetzt wird, jene Empfindungen hervorzubringen, müssen da noch die eigenen Worte des Aristoteles uns erst vergewissern, dass es sich nur um die Hervorbringung jener Empfindungen in ihrer richtigen Mitte handeln kann? Jene eigenen Worte

des Aristoteles fehlen uns aber nicht, wenn sie auch in der Poetik selbst nicht zu finden sind. Im fünften Capitel des zweiten Buches der Ethik stehen jene Worte (cf. 1106^b 5): οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ᾽ αἱρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (ὅθεν εἰώθασιν ἐπιλέγειν τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις ὅτι οὔτ᾽ ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης) οἱ δ᾽ ἀγαθοὶ τεχνῖται ὡς λέγομεν πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται. κ. τ. λ.

Auch in dem zweiten bei Döring aufgestellten Resultat ist also in irriger Weise speciellen Bestimmungen der Rhetorik allgemeine Ausdehnung gegeben, beziehungsweise Geltung für ein anderes specielles Gebiet beigelegt.

Noch leichter lässt sich dasselbe von dem dritten Satze erweisen: „Dass beide an sich keinerlei Art von ethischen Character haben, liegt zwar schon in ihrem Character als Affecte, ist aber ausserdem noch in beiden Definitionen besonders angedeutet.“ Der Ausdruck „die beiden Affecte hätten keinerlei ethischen Character“ ist im höchsten Masse unklar und sagt entweder garnichts oder etwas Falsches. Sittlichkeit bedeuten sie natürlich nicht, weil dieselbe vom Handeln abhängt; das Handeln selbst aber beruht auf den Empfindungen und der Art, wie der bewusste Wille sich zu denselben stellt! Es spielt also in dem ethischen Gebiete ausser diesem letztern nichts eine so grosse Rolle als eben die Empfindungen! Wenn aber nun Döring das besondere der Definition in der Rhetorik darin findet, dass es dort heisst: οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς und commentirend hinzusetzt: „Sittliches oder intellectuelles Uebel ist nicht Gegenstand des Furchtaffectes“, so versteht er den Aristoteles abermals garnicht. Aristoteles giebt hier nur an, was die „Menschen“, οἱ πολλοί, nicht zu fürchten pflegen, wie wir gleichfalls sagen, „dergleichen wird nicht gefürchtet“, er sagt aber keineswegs, dass das ἄδικον εἶναι an sich selbst nicht ein φοβερόν sei; ja nach seiner

Meinung ist es das φοβερώτατον! Noch schlimmer fast ist das Folgende über Eleos. „Beim Mitleid liegt jene Hindeutung in den Worten: ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινά, in denen die „selbstische Wurzel des Eleos „nachgewiesen wird. Es muss namentlich beim Mitleid nach „der oben nachgewiesenen aristotelischen Auffassung die uns „geläufige Vorstellung von einer humanen Theilnahme an „fremdem Leid, wie sie in einem sittlich veredelten Ge„müthe statt hat (und wie sie das modern-christlich-sitt„liche Bewusstsein so gebieterisch fordert, dass selbst da, wo „sie nicht vorhanden ist, die Sitte sie zu erheucheln nöthigt) „gänzlich abgewiesen werden.“ Also das Mitleid als edle Empfindung wäre völlig unaristotelisch und ganz modern christlich! Was mag denn wohl Aristoteles sich im neunten Capitel des zweiten Buches der Rhetorik gedacht haben, da er Eleos mit Nemesis zusammen ἄμφω τὰ πάθη ἤθους χρηστοῦ nennt? Ich habe mich oben über diesen Punkt schon näher ausgelassen. Und woher dieser wundersame Schluss? Aus jenem rein objectiven Zusatz, der in schlagender Form die beiden nothwendigen Bestimmungen vereinigt: einmal über die zum Mitleid erforderliche Disposition — dass man nicht verzweifelt, nicht leichtfertig, überhaupt für Furcht empfänglich sei —, sodann die nähere Bestimmung des Mitleidobjectes — dass es nämlich ein Uebel sei, welches im Bereiche der Vorstellungen liegt, die etwas Furchtbares auch für uns haben. Weiter sagen jene Worte nichts. Man sieht, dass somit die Frage, ob wir Mitleid empfinden oder nicht, weit mehr von jener ersten in dem Zusatz enthaltenen Bestimmung abhängt, als von dieser zweiten: denn sobald nur die Disposition überhaupt, uns das Furchtbare als solches, d. h. eben als auch uns möglicherweise nahend vorzustellen, in uns genährt und in geeigneter Weise gesteigert wird, so giebt es unter den κακὰ φθαρτικά wenige oder vielleicht keines, welches wir dann nicht geneigt wären uns auch auf die eigenen Verhältnisse übertragen vorzustellen. So wird der Arme und Geringe oder auch der Weise, wenn er Jemanden plötzlich aller seiner Güter oder Macht beraubt sieht, den Verlust selbst keines-

wegs bemitleiden, weil er ihn für sich selbst als kein Uebel fürchten kann, wohl aber wird er Mitleid damit fühlen, dass jener nun entbehrt, was ihm grosse oder die grösste Freude gewährte, denn den Verlust von Freude hat auch er selbst zu fürchten.

Der vierte Abschnitt bei Döring wiederholt lediglich die jetzt und früher erwähnten Irrthümer, die sämmtlich in dem Vorstehenden schon widerlegt sind, ebenso der fünfte, in welchem Döring behauptet, Furcht sei der stärkere von beiden Affecten. Als Beweis führt er zwei Stellen an, die gleichfalls oben schon erörtert sind, und die er beide missversteht. Die σφόδρα φοβούμενοι fühlen kein Mitleid, nicht weil sie überhaupt fürchten, sondern weil sie zu stark fürchten, ein δεινόν aber, welches man selbst erfährt, hebt für die Dauer seiner unmittelbaren Wirkung sowohl Furcht als Mitleid auf. Daraus aber den Schluss zu machen, dass die Furcht an sich stärker sei als das Mitleid, ist wieder ganz voreilig, völlig unaristotelisch. Wer das nicht schon aus dem fünften und achten Capitel ersehen hat, der kann es im zwölften, dreizehnten, vierzehnten und fünfzehnten ausdrücklich lesen. Wer zu stark fürchtet, der wird kein Mitleid empfinden, das ist keine Frage, wer aber zu viel Mitleid empfindet, der wird ebenso zu wenig fürchten und dasselbe wird vice versa stattfinden. Wie nämlich einerseits wechselseitig das eine Extrem des einen Affectes mit dem entgegengesetzten des andern sich zu verbinden pflegt, so kann auch das zu starke Vorwalten des einen Affectes den hohen Grad des andern, das zu geringe Vorhandensein des einen den niedern Grad des andern bedingend hervorbringen. Wie Leute, die sich zu sicher fühlen, zur Theilnahmlosigkeit bei den Leiden Anderer geneigt sind, so pflegen zu ängstliche auch im Mitleid zu weit zu gehen. Für Alles das giebt Aristoteles die Belege.

Die beiden Empfindungen sind sich ganz ebenbürtig, in ihrem Entstehen von einander abhängig, in ihrer richtigen Mitte völlig miteinander verschmolzen, in ihren beiderseitigen Extremen disparat und auseinandergehend. Man sehe doch nach, was Aristoteles in Bezug auf die Hexeis der Empfin-

dungen bei der νεότης, der ἀκμή und dem γῆρας sagt! θυμώδεις sind die Jünglinge καὶ εὐέλπιδες, ὧν τὸ μὲν μὴ φοβεῖσθαι τὸ δὲ θαρρεῖν ποιεῖ. Doch sind sie ebenso καὶ ἐλεητικοὶ διὰ τὸ πάντας χρηστοὺς καὶ βελτίους ὑπολαμβάνειν. Durchweg zeigt sich bei ihnen das πάντα ἄγαν. Das heisst doch also: sie sind zu stark zum Mitleid geneigt; Mitleid fühlen können sie überhaupt nur, insofern sie das Leiden der Andern auch für sich selbst als furchtbar ansehen, diese vorhandene Vorstellung aber kommt bei ihnen nicht auf und kann nicht zur Furcht werden, weil sie sich dem momentanen Affecte hingeben.

Dagegen ist bei dem Alter wegen des bei ihm vorherrschenden ἧττον τε ἄγαν ἅπαντα ἢ δεῖ der andere oben erwähnte Fall zu beobachten. Leicht sind alte Leute δυσέλπιδες und δειλοὶ καὶ πάντα προφοβητικοί. Ebenso sagt aber auch Aristoteles von ihnen, dass sie ἐλεητικοί seien, aber aus einem andern Grunde wie die Jünglinge. οἱ μὲν γὰρ διὰ φιλανθρωπίαν, οἱ δὲ δι᾽ ἀσθένειαν. πάντα γὰρ οἴονται ἐγγὺς εἶναι αὑτοῖς παθεῖν, τοῦτο δὲ ἦν ἐλεητικόν (cf. Cap. 13. 1390ᵃ 19). Wenn es bei den Alten also zu grosser Egoismus und daraus entspringende μικροψυχία ist, die sie zu dem Uebermass von Furcht und Mitleid geneigt macht (cf. 1389ᵇ 35: καὶ φίλαυτοι μᾶλλον ἢ δεῖ· μικροψυχία γάρ τις καὶ αὕτη), so ist bei den Jünglingen die entgegengesetzte Eigenschaft der μεγαλοψυχία auf der einen Seite zwar auch die Ursache der entgegengesetzten Empfindungsweise, nämlich des frischen Muthes statt der Zaghaftigkeit, auf der andern Seite aber grade derselben, nämlich gleichfalls besonderer Geneigtheit zum Mitleiden; woraus allein schon hervorgehen möchte, dass auch darin Döring Unrecht hat, wenn er immerfort behauptet: bei Aristoteles sei der Eleos ein lediglich „selbstsüchtiger“ Affect, „eine verkappte Furcht für uns selbst“.

Dies ist der Punkt, welcher noch ein kurzes Verweilen erfordert. Der Grund, aus welchem die Jugend allzusehr zum Mitleid neigt, ist der, dass sie alle Menschen für gut hält und für besser als sie sind, indem sie nach eigenem Masse misst; daher setzt sie, wo sie Leiden sieht, voraus, es sei unverdientes Leiden. (cf. 1389ᵇ 8): καὶ ἐλεητκοὶ διὰ τὸ

πάντας χρηστοὺς καὶ βελτίους ὑπολαμβάνειν· τῇ γὰρ αὐτῶν ἀκακίᾳ τοὺς πέλας μετροῦσιν, ὥστ' ἀνάξια πάσχειν ὑπολαμβάνουσιν αὐτούς. Hier erkennen wir also zugleich zweierlei: dass es nach Aristoteles Meinung in der That ein „selbstsüchtiges" Mitleid giebt; es ist das fehlerhafte Mitleid, zu welchem die Furchtsamkeit des Alters neigt; dass aber sein eigener Begriff von dem Mitleid ein ganz anderer ist, in welchem jenes aus zu grossem Zutraun zu der Güte des Menschengeschlechtes entsprossene Mitleid wieder eine Uebertreibung ist. Hier enthüllt sich auch von selbst, warum er das Mitleid eine πάθος ἤθους χρηστοῦ nennt.

Welch grosse, weittragende Bedeutung liegt in jenem so höchst wesentlichen Gliede der aristotelischen Definition τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν: das Mitleid findet statt bei einem Leiden, das unverdient hereinbricht! Es setzt also nicht allein die Fähigkeit, sondern auch die Geneigtheit voraus, sittliche Tüchtigkeit bei Andern anzuerkennen; dazu gehört aber ein gewisses Mass eigner Güte; und das ist der Grund, warum das Mitleid einen gewissen Grad sittlicher Tüchtigkeit an sich schon voraussetzt. Aristoteles bleibt aber hierbei nicht stehen. Es findet sich eine Stelle bei ihm, in welcher er uns geradezu heraussagt, welches denn nun die Gemüthsverfassung ist, in welcher das rechte Mitleid zu Hause ist, und worauf speciell seine Entstehung beruht. Freilich fällt diese Stelle nicht von selbst in die Augen. Es ist das vierzehnte Capitel des zweiten Buches der Rhetorik, in welchem Aristoteles diejenigen schildert, die sich in der Blüthe der Kraft des Leibes und der Seele befinden. In einem Satz zusammengefasst, giebt er die Charakteristik derselben am Schlusse des Capitels so: cf. 1390^b 6: ὡς δὲ καθόλου εἰπεῖν, ὅσα μὲν διῄρηται ἡ νεότης καὶ τὸ γῆρας τῶν ὠφελίμων, ταῦτα ἄμφω ἔχουσιν, ὅσα δ' ὑπερβάλλουσιν ἢ ἐλλείπουσιν, τούτων τὸ μέτριον καὶ τὸ ἁρμόττον. Und ebenso lautet der Anfang, der sogleich die Angabe enthält, wie diese in der richtigen Mitte Stehenden sich zu Furcht und Mitleid verhalten. cf. 1390^a 29 οἱ δὲ ἀκμάζοντες φανερὸν ὅτι μεταξὺ τούτων τὸ ἦθος ἔσονται, ἑκατέρων ἀφαιροῦντες τὴν ὑπερβολήν, καὶ οὔτε σφόδρα θαρροῦντες (θρασύτης γὰρ τὸ τοιοῦτον) οὔτε λίαν φοβούμενοι, καλῶς δὲ πρὸς ἄμφω ἔχοντες,

οὔτε πᾶσι πιστεύοντες οὔτε πᾶσι ἀπιστοῦντες, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀληθὲς κρίνοντες μᾶλλον. Sie besitzen also jene φιλανθρωπία, welche die unerfahrenen Jünglinge verleitet im Mitleid zu weit zu gehen, cf. 1390ª 20, aber sie lassen sich durch dieselbe nicht irre führen! Wenn aber ihr Mitleid sie zu der richtigen Beurtheilung der Menschen führt, so ist es klar, dass, je mehr die Kenntniss der einzelnen Leidensfälle sich erweitert und demgemäss das Urtheil sich richtiger stellt, desto mehr sich die Sphäre des Mitleids erweitern muss, da wir, je genauer wir Verhältnisse und Sinnesart auch derjenigen, welche Ungeheures erleiden, kennen lernen, desto mehr nothwendig auf den Standpunkt kommen müssen, auch in jenen noch eine Gleichheit mit uns in Bezug auf ihre sittliche Beschaffenheit zu entdecken. Wo nun diese Aehnlichkeit auf ein sehr geringes Mass herabsinkt, da werden wir nur die philanthropische Empfindung übrig behalten; je mehr wir aber von jener Gleichheit bei einem wahrheitsgemässen Urtheil zu erkennen vermögen, desto stärker wird umgekehrt unser Mitleid werden — und die demselben entsprechende männlich gefasste (d. h. der ἀνδρία entsprechende) Furcht. Eine eingehende, vollständige und wahrheitsgetreue Darstellung eines Unglücksfalles ist also an sich im höchsten Masse geeignet das Mitleid zu wecken. Das Alles lässt sich mit Sicherheit schon aus diesen empirischen Angaben der Rhetorik folgern; wie bekannt finden wir es später mit voller Klarheit da ausgesprochen, wo es hingehört: in der Poetik, wo es sich darum handelt, um es mit einem Worte zu sagen, richtiges Mitleid und richtige Furcht durch die Nachahmung einer Handlung hervorzubringen. Unaufhörlich wird es dort hervorgehoben, dass die Handlung derartig sein muss, dass beide Empfindungen in innigster Verschmelzung und völlig organischer Wechselwirkung hervorgerufen werden: die beiden Hauptbedingungen dazu sind, dass der Leidende unsre Achtung behält, so dass wir wahrheitsgemäss urtheilen müssen, er leide unverdient, und dass die Grundlage vorhanden sei, auf der unsre Liebe zu ihm entstehe, dass er ein ὅμοιος sei, uns gleich; je mehr dies der Fall ist, je mehr werden wir

glauben, das selbst zu leiden, was ihn trifft, desto mehr wird in uns die Vorstellung der Möglichkeit des gleichartigen eignen Leidens sich verstärken, die rechte Furcht.

Durch die helle Beleuchtung, welche die aristotelischen Bestimmungen bis in die entferntesten Regionen des Mitleidsbegriffes werfen, erscheint uns nun auch die Mendelssohn'sche Erklärung desselben, welche nach meiner Meinung von Lessing mit Unrecht so sehr gelobt und bewundert wird, in ihrer wahren Gestalt: dass nämlich das Mitleid eine gemischte Empfindung sei, oder vielmehr somit eine Erscheinung auf dem Gebiet der Empfindungen, und zwar gemischt aus der Liebe zu einem Gegenstande und der Unlust über sein Leiden. Diese Definition steht keineswegs in einem christlich-modernen Gegensatze (wie Döring will) zu der antiken: sie erweitert den Begriff des Mitleids auch keineswegs: vielmehr ist sie in der aristotelischen Definition enthalten und schränkt den Begriff des Mitleids ein,* ja sie nähert sich in bedenklicher Weise dem Begriffe jenes pathematischen Mitleids, welches aus der Selbstliebe entspringt! Nur da, wo wir lieben, sollen wir Mitleid fühlen? Wie viel weiter ist der aristotelische Begriff? und in welche Fernen vermag er unsre Blicke zu lenken, wenn wir ihm weiter nachdenken! Schmerzlich trifft uns der Anblick des Leidens und versetzt uns in Unruhe. Die Schmerzempfindung regt unsre Energie an und wir wenden dem Vorgange unsre ganze Aufmerksamkeit zu. Sogleich nun bietet der edleren Seele sich die Frage dar, ist das Leiden verdient oder leidet der Unglückliche weit über Verdienst? Gelangt nun das die Wahrheit suchende Urtheil zu dem Entscheid, dass kein Verschulden das schwere Leid herbeizog, ja dass im Unglück sich die sittliche Kraft des Leidenden erst recht bewährte (cf. 1386[b] 5 καὶ μάλιστα τὸ σπουδαίους εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ὄντας ἐλεεινόν), dann entsteht mit dem Urtheil zugleich die Achtung in unsrer

* Dass dieses aber in der That die Meinung des Aristoteles ist, mag man aus einer Stelle des vierten Capitels des zweiten Buchs der Rethorik entnehmen, cf. 1381[a] 4: ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διά τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον.

Seele, wir erkennen in ihm den uns Aehnlichen oder den Besseren und fühlen uns nun unter demselben Gesetz, das die Leiden verhängt, ja jenem Gesetze vielleicht noch mehr preisgegeben. So kann man es aussprechen und völlig auf aristotelischem Boden bleiben: wenn wir Mitleid da empfinden, wo wir unverdientes Leiden erblicken und also uns Aehnliche leiden sehen, wenn das richtige Mitleid von dem richtigen Urtheil über diese Frage begleitet ist, wenn aber nach der Natur der menschlichen Verhältnisse, je genauer wir beobachten und je richtiger wir unsre Beobachtungen verwerthen, wir desto mehr Milderungsgründe entdecken werden selbst da, wo scheinbar verschuldetes Leiden uns begegnet, so ist nach alledem das richtige Mitleid, statt als Voraussetzung die Liebe zu seinem Gegenstande zu haben, vielmehr geeignet dieselbe zu erzeugen, jedenfalls unsre Fähigkeit anzuerkennen und zu achten, zu erweitern und zu steigern. Wie aber allenthalben gerade die letzten Consequenzen des philosophischen Denkens am meisten sich decken mit den Thatsachen des durch die älteste Tradition geheiligten sittlichen und religiösen Gefühles, so sehen wir bei dem griechischen Volke es als ein Gebot frommer Scheu in Kraft, den vom Unglück schwer Getroffenen zu achten, ja zu schweres Geschick selbst zu verehren.

Welch eine grosse Wirksamkeit muss also solchem richtigen Mitleid zufallen, sofern es als Hexis unserm Empfinden inne wohnt und so die Grundlage abgiebt, auf welcher unsre Willensentscheidungen vorzugehen haben! Scheint doch ein grosser Theil der Pflichten gegen unsre Nächsten von ihm aus wesentlich beeinflusst zu werden, nicht nur insofern dieselben wirklich leiden, sondern auch sofern ihnen Leiden bevorsteht, mittelbar auch so fern es ihnen möglicherweise zustossen kann.*

Und in ähnlicher Weise lässt sich dasselbe nachweisen von der Furcht in Bezug auf die Pflichten gegen die Gottheit und gegen uns selbst. Auch die richtige Furcht ist von jenem richtigen Urtheil begleitet und muss umgekehrt durch

* Vgl. Lehrs: Populäre Aufsätze. 2. Aufl. Leipz. Teubner. S. 60.

dasselbe mit hervorgerufen werden können. Wird sie in eines Menschen Seele zur Hexis, so giebt sie die Grundlage ab für die der ächten Andria gemässen Willensentscheidungen sowohl, als sie mittelbar bedeutenden Einfluss übt auf diejenigen Entscheidungen, die in das Gebiet der σωφροσύνη und der meisten übrigen ethischen Tugenden fallen, mit einem Worte auf alle die, in welchen zwischen der Hybris und der Scheu vor göttlichen und menschlichen Gesetzen die Wahl schwankt.

Man sieht nach alledem, was es für eine Ungeheuerlichkeit ist, wenn Döring den beiden Affecten jede Art „ethischen Charakters" abspricht, während doch der Begriff irgend eines Empfindungsvorganges einer jeden ethischen Aeusserung zu Grunde liegt. Indessen ist es leicht einzusehen, worin bei den Leuten, die auf diesem Standpunkt stehen, der Irrthum seinen Ursprung hat. Sie identificiren „ethisch" mit „moralisch" und verstehen unter beiden ein in der Handlungsweise sich kundgebendes sittliches Verhalten, jedoch ein solches, welches den Gesetzen der Sittlichkeit entspricht. Der Begriff des Ethischen ist aber ein viel weiterer, da er erstens ein jedes Verhalten zur Sittlichkeit bezeichnen kann, zweitens aber als ein an sich complicirter Begriff nicht nur die Handlungsweise, sondern auch alles zu ihrem Entstehen Mitwirkende umfasst, worunter den Pathe, mag nun die Willensentscheidung auf ihre Antriebe eingehen oder sie modificiren, beziehungsweise unterdrücken, eine besonders hervorragende Rolle zufällt.

Es bleibt noch ein Wort darüber zu sagen, wie Reinkens in seinem Buch „Aristoteles über Kunst" sich zu der ganzen vorliegenden Frage stellt. Er macht einen grossen Theil der Döring'schen Irrthümer mit, bekämpft aber einige besonders hervortretende Schwächen in dessen Argumentation, wie seine völlig willkürliche, mit dem Inhalt seiner vorausgehenden Beweisführung gar nicht zusammenhängende Annahme einer „tragischen" Furcht, die eine „abgeschwächte" wirkliche sei, eine „unbestimmte", „uneigentliche". Er selbst sieht es als eine Tollheit an, vorauszusetzen, dass etwas der in der Rhetorik definirten Furcht Entsprechendes durch die Tragödie

erregt werden könnte. „Was müsste das für ein wahnwitziger Zuschauer sein, der bei dem Anblicke oder bei dem Anhören der berühmten Sophokleischen Tragödie „König Oedipus“ plötzlich von der Furcht ergriffen würde, er selbst werde seinen Vater tödten, seine Mutter heirathen und schliesslich sich die Augen ausbohren, oder Einem seiner nächsten Verwandten werde solches begegnen?“ (cf. Reinkens S. 222). Ein Beispiel, welches recht augenfällig zeigt, zu welchen Cruditäten die ausgezeichnetsten Forscher, gerade je consequenter sie verfahren, durch die Irrthümer, die ich im Vorstehenden aufgedeckt zu haben glaube, geführt werden mussten.

Reinkens geräth damit in eine Aporie, aus der er keinen Ausweg findet: „Wir wissen eben nicht, und können nach dem, was vorliegt, nicht wissen, wie Aristoteles sich die Erregung von Furcht in der Tragödie gedacht hat.“

Seltsam ist es, dass Ueberweg aus dem 33. Buche de anima eine Stelle citirt, die richtig verstanden für sich ganz allein zu der Wahrnehmung des obwaltenden Irrthumes hätte führen müssen, ohne doch dessen gewahr zu werden. Er sagt: Anm. 29, Seite 59: es sei die tragische Furcht „die de anima III, 3. 427^b 22 erwähnte sympathische Furcht, nicht die Furcht um uns selbst, die als solche nichts Aesthetisches ist.“ Die Stelle ist in der That für die Frage sehr interessant, doch scheint Ueberweg nach seinem Ausdruck „sympathische Furcht“ sie nicht ganz richtig verstanden zu haben. Entschieden falsch übersetzt sie Döring, welcher sie nach Ueberweg citirt: (cf. S. 318) „Wenn wir etwas Schreckliches oder Furchtbares wahrzunehmen meinen (δοξάσωμεν), so werden wir sofort in Mitleidenschaft versetzt (συμπάσχομεν)“ (ich möchte wissen mit wem?); „ebenso wenn etwas Mutherweckendes: bei der Vorstellung (φαντασία) verhalten wir uns nämlich ebenso, wie die im Bilde das Schreckliche oder Mutherregende Wahrnehmenden.“ Das ist wieder einmal das grade Gegentheil von dem, was Aristoteles sagt.

Es handelt sich in dem dritten Capitel um den Unterschied von νοεῖν, αἰσθάνεσθαι und φρονεῖν. Bei der Scheidung von νοεῖν und αἰσθάνεσθαι kommt der Begriff der φαντασία in Betracht. Sie ist ein Theil des νοεῖν (cf. 427^b 28),

ihrerseits aber sowohl von der αἴcθηcις verschieden als auch von der διάνοια. Sie selbst bedarf als Voraussetzung der αἴcθηcις, ohne sie aber giebt es keine ὑπόληψις. Nun wird aber danach auch νόηcις und ὑπόληψις unterschieden, und zwar durch zwei Argumente: erstens ist die φαντασία — Vorstellung — in unserer Gewalt, die ὑπόληψις — Meinung, Annahme, wofür hier δοξάζειν eintritt, nicht; diese muss nothgedrungen entweder falsch oder richtig sein; zweitens aber wird das δοξάζειν und die φαντασία — Meinung und Vorstellung — auch dadurch unterschieden, dass mit dem Meinen zugleich und vereinigt das entsprechende Pathos uns erfüllt (was durch cυμπάcχομεν ausgedrückt wird), dass dagegen die blosse Vorstellung ebenso wirkt wie der Anblick eines Bildes, was doch nichts anders bedeuten kann, als dass wir z. B. bei der blossen Vorstellung eines Furchtbaren eben nicht nothwendig cυμπάcχοντες d. h. zugleich auch Furcht Empfindende sind, sondern wie einem gemalten Furchtbaren gegenüber je nach unserer Disposition entweder gar nicht oder wenig, oder in Ausnahmefällen vielleicht auch viel. So lautet die Stelle: ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάcωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς cυμπάcχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡcαύτως ἔχομεν ὥcπερ ἂν οἱ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα, d. h. also: „Ferner, wenn wir etwas für schrecklich oder furchtbar halten, so werden wir auf der Stelle auch von der entsprechenden Empfindung ergriffen, ähnlich wenn wir meinen, dass etwas Zuversicht einzuflössen geeignet ist; dagegen (wofür Döring „nämlich" setzt!) verhalten wir uns bei der entsprechenden Vorstellung genau so wie die, welche in einem Bilde Schreckliches oder Muth einflössendes betrachten!"

Von einer „sympathischen" Furcht ist hier also gar keine Rede, noch weniger von einer Unterscheidung zwischen „sympathischer" und „wirklicher"! Es wird nur von der Vorstellung des Furchtbaren als eines Objectes überhaupt die Meinung unterschieden, dass etwas furchtbar sei. Natürlich kann die letztere nicht ohne die erstere vorhanden sein, wie auch Aristoteles zuvor es ausspricht: ἄνευ

ταύτης (τῆς φαντασίας) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. Sehr wohl kann aber die erstere ohne die letztere sein. Es springt in die Augen, wie fest und innig dem Sinne wie der Terminologie nach mit der Stelle, wenn man sie so versteht (wie sie ohne Zweifel verstanden werden muss), die Definition der Furcht in der Rhetorik zusammenhängt und zusammenstimmt: „Die Furcht ist das Gefühl der Unlust und Unruhe, das aus der Vorstellung eines bevorstehenden Uebels entspringt.“ Es ist oben erörtert, wie wesentlich diese weite Fassung der Definition für den Begriff ist, und wie bei der richtigen Berücksichtigung derselben alle dem Aristoteles angerichteten Händel schwinden müssen. (Erwähnen will ich noch, dass ich in der lateinischen Uebersetzung des Argyropulos die Stelle richtig wiedergegeben finde: „Praeterea cum opinamur aliquid malum esse atque terribile, continuo perturbamur, similiter et cum opinamur quippiam esse tale ut illo sit confidendum, *at* cum imaginamur talia, perinde afficimur atque si in pictura eadem spectaremus.“)

Wie nimmt sich nun dem gegenüber ein Satz aus wie dieser Döring'sche S. 314: „Es ist nun aber auch ganz unwidersprechlich, dass die von der Tragödie anzuregende Furcht von der eigentlichen durchaus verschieden ist. Die Tragödie kann uns nie und nimmer die Vorstellung eines uns oder den Unsrigen wirklich und sicher nahe bevorstehenden Unheils erregen!“ Ob wir es uns so vorstellen oder nicht, ist lediglich unsere Sache und kümmert die Tragödie garnicht. Diese hat in Bezug auf die Furcht weiter nichts zu thun als uns die Vorstellung eines Uebels in der Weise nahe zu legen, dass an die Stelle der Sicherheit das unruhige Gefühl tritt, auch wir seien Aehnlichem ausgesetzt. Das geschieht, wie die Poetik in Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande lehrt, wenn wir veranlasst werden uns deutlich zu machen der Leidende sei uns ähnlich und zwar nicht in Bezug auf die besonderen Umstände seines Wesens oder seiner Schicksale, sondern in Bezug auf die Frage, in wie weit er, ohne durch Verschuldung sich in eine uns unähnliche Stellung zu der Möglichkeit des Leidens gesetzt zu haben,

dennoch dem Leiden verfällt; wie das gleichfalls in allbekannter Weise die Poetik lehrt. An jener den Oedipus betreffenden Frage ist also nichts verkehrt, als die Fassung, die Reinkens ihr gegeben hat.

Gelten denn nun also die Definitionen der Rhetorik von Furcht und Mitleid auch für die Poetik oder nicht? und wenn sie für dieselbe gelten, bedürfen sie noch besonderer Modificationen für dieselbe? und welcher?

Die Antwort ist in dem Vorstehenden schon gegeben:

Die Definitionen der Rhetorik sind so weit gefasst, dass sie für alle Fälle gelten.

Jedoch zieht die Anwendung, welche die Rhetorik von denselben macht, nur die hervorstechenden Fälle der Verwirklichung jener Empfindungen im gemeinen Leben in Betracht.

Dagegen lässt die Rhetorik die mittleren richtigen Grade der beiden Empfindungen, die ihrer Natur nach nicht hervorstechend erscheinen können, was von der Furcht nothwendig im höheren Grade gelten muss als vom Mitleid, unerörtert. Sie unterlässt aber nicht, sie wenigstens zu erwähnen, dies geschieht im vierzehnten Capitel. Zu ihrer Charakteristik ist übrigens auch ein Wort genügend, während die mangelhaften oder übertriebenen Verwirklichungsformen ausführlicherer Behandlung bedürfen. Dasselbe Verhältniss ist in der Ethik das reguläre.

IV.

Die Bedeutung von Furcht und Mitleid in der Poetik. Die Wirkung der Tragödie.

Die Frage ist nun die: welche der mannigfachen in der Rhetorik erörterten Verwirklichungsformen (Pathemata), in denen Furcht und Mitleid erscheinen können, ist als der Begriff von Phobos und Eleos zu verstehen, wie Aristoteles sie als Zweck der tragischen Nachahmungen bezeichnet? oder sind nach Umständen alle in der Rhetorik erwähnten derartigen Pathemata darunter verstanden?

Versuchen wir die Antwort zunächst aus den Bestimmungen der Poetik selbst herzuleiten.

Die Tragödie ist vor allem die Nachahmung einer Handlung; als solche ahmt sie zugleich auch Empfindungen und Charaktere nach (ἤθη, πάθη, πράξεις); jedoch kann nach Umständen die Nachahmung der Charaktere in dem Haupttheile, der Nachahmung des Mythos, zurücktreten; dafür sind die übrigen Theile der Tragödie, in denen Rhythmus und Musik in Chorliedern und Tänzen zu dem blossen Worte hinzutreten, ausschliesslich der Nachahmung der Ethe und Pathe gewidmet. Nun muss die nachgeahmte Handlung vor Allem sittlich ernst und vollständig sein (σπουδαία καὶ τελεία), zugleich Mitleid und Furcht erregend. Diese beiden Bestimmungen stehen zu einander in der wichtigsten Wechselbeziehung, deren Ergründung für das Verständniss der ganzen Definition von wesentlicher Bedeutung ist. Nun hängt aber Grad und Beschaffenheit unserer Empfindungen, wie wir aus der Rhetorik wissen, von dreierlei ab, nämlich davon: in welcher Disposition wir sind (πῶς διακείμενοι), wie die Personen beschaffen sind und wie die Dinge, welche den Empfindungsanlass geben. Demnach hat der Redner, der bestimmte Empfindungen in irgend welchem bestimmten Grad hervorbringen will, durch die rednerische Einwirkung auf die erste jener drei Beschaffenheiten, durch die rednerische Darstellung der zweiten und dritten es in seiner Hand beliebige Empfindungen in beliebigem Grade hervorzurufen. So heisst es von ihm im fünften Capitel des zweiten Buchs (cf. 1383^a 8): ὥστε δεῖ τοιούτους παρασκευάζειν, ὅταν ᾖ βέλτιον τὸ φοβεῖσθαι αὐτούς, ὅτι τοιοῦτοί εἰσιν οἷον παθεῖν· καὶ γὰρ ἄλλοι μείζους ἔπαθον· καὶ τοὺς ὁμοίους δεικνύναι πάσχοντας ἢ πεπονθότας καὶ ὑπὸ τοιούτων ὑφ᾽ ὧν οὐκ ᾤοντο καὶ ταῦτα καὶ τότε ὅτε οὐκ ᾤοντο. Man erkennt darin die obigen drei Gesichtspunkte. Was hier aber als die Aufgabe und das Vermögen des Redners angegeben ist, schliesst offenbar die Aufgabe und das Vermögen des Dichters in sich ein! Mit der Veränderung jedoch: dass der Redner nach den Umständen bald diesen, bald jenen Affect hervorzubringen hat, und bald in

dieser, bald in jener Stärke, der Dichter durch seine mannigfachen Darstellungen immer dieselben und immer in derselben Weise; dass aber, während der Redner mit den Mitteln, die er verwendet, immer an die Wirklichkeit gebunden ist, der Dichter die freie Wahl hat, für seine Nachahmung die geeignetste Handlung auszusuchen, und dieser ungehindert durch zufällige Umstände die Vollständigkeit lediglich nach den Gesichtspunkten seines Zweckes zu ertheilen. Völlig in seiner Hand hat er die Wahl der Personen und Dinge! Sie giebt er also in der Nachahmung so beschaffen und von ihren Umständen so viel, kurzum diesen ganzen Theil so vollständig, dass wir dadurch in den Stand gesetzt werden, sie so zu beurtheilen, wie er es will. Von da ab fehlt zu der vollen Erreichung seines Zweckes nichts mehr, als dass wir auch zu der Empfindung so gestimmt sind, wie er es haben will. Das hat er aber zu einem, und zwar dem wesentlichsten, Theile schon durch die Vorstellungen erreicht, die er in uns erweckt hat. Die φαντασία als der Hauptfactor der in uns zu erzeugenden Seelenbeschaffenheit ist also schon in der erforderlichen Richtung thätig, und es wird die Aufgabe des Dichters sein, die Vorstellungen derselben so lebhaft und in jener erforderlichen Richtung derartig bestimmt anzuregen, — wozu die Nachahmung durch Handelnde ihn namentlich befähigt —, dass wie bei den Handlungen des wirklichen Lebens gleichartig bestimmte Meinungen (ὑπολήψεις) und in Verbindung damit die durch dieselben bedingten Empfindungen in der von ihm beabsichtigten Beschaffenheit und Stärke bei uns entstehen (vergl. dazu die oben behandelte Stelle de anima III. 3). Nun ahmt er aber nicht lediglich mit dem Worte nach, sondern ἡδυσμένῳ λόγῳ, was jetzt in seiner vollen, wesentlichen Bedeutung in der Definition hervortritt. Das Lusterregende, was zu den Worten hinzutritt, Rhythmus und Musik, ist es ja grade, welches unmittelbar die Pathe und Ethe nachzuahmen im Stande ist, — die Macht der Musik, durch die der Dichter alle Herzen bewegt und „wiegt sie zwischen Ernst und Spiele auf schwanker Leiter der Gefühle.“

Wo also die nachgeahmte Handlung selbst dem Dichter nicht ausreicht die von ihm gewollten Empfindungen, so wie er sie erzeugen will, hervorzubringen, da unterstützt er die Wirkung derselben durch jene starken Mittel seiner Kunst. Was allein schon das Metrum in dieser Beziehung für eine Macht ausübt, weiss ein jeder, eine wie viel grössere aber in der Musik liegt, namentlich in der Verbindung mit den Worten und noch mehr mit der Handlung in ihren erregtesten Momenten, das können wir Neueren aus den mit unsern Kunstmitteln geschaffenen Melodramen erkennen, wenn wir auch die Wirkungen, welche die so gearteten Theile der griechischen Tragödie hervorgebracht haben müssen, entfernt nicht ermessen können. Der Dichter hat hier ein Mittel von höchst bedeutender Wirksamkeit in der Hand, um die in der Handlung selbst liegenden Antriebe zu Mitleid und Furcht, wie er es für erforderlich hält, bald zu m ä s s i g e n, wie es bei Proklos im aristotelischen Sinne heisst: „die jenen Empfindungen entsprechenden Erregungen in harmonischer Weise herabzumindern“ — τὰς κινήσεις αὐτῶν ἐμμελῶς ἀναστέλλειν —, bald sie zu s t e i g e r n. Manches bewirkt er also durch das Metrum allein, anderes wieder durch die Musik — so erläutert Aristoteles selbst das χωρὶς τοῖς εἴδεσι, nämlich: τὸ διὰ μέτρων ἔνια μόνον περαίνεσθαι, καὶ πάλιν ἕτερα διὰ μέλους. Die Wiederholung des Ausdrucks περαίνειν bezeugt es noch deutlicher, dass es in diesem Zusatze sich um die Hervorbringung eben der Hauptwirkung der Tragödie, um die Art die tragischen Empfindungen der Furcht und des Mitleides zu erregen, handelt.

Nun kann es zwar keine Handlung geben, welche Mitleid erweckt, ohne dass dabei zugleich die Entstehung der Furcht m ö g l i c h wäre, umgekehrt kann das Leiden Anderer nicht unsere Furcht erwecken, ohne dass dabei auch unser Mitleid entstehen k ö n n t e, jedoch ist es k e i n e s w e g s n o t h w e n d i g, dass beides wirklich eintrete. Wir können in der That mitleidig sein, ohne für uns zu fürchten, und wir können ebenso auch bei dem Leiden Anderer nur für uns fürchten, ohne für jene etwas zu empfinden. Bei dem Anschauen ein und derselben Handlung ist es aber g r a d e z u u n m ö g l i c h,

dass wenn die zu starke Furcht für uns vorwaltet, noch das Mitleid zur Erscheinung kommen kann, und ebenso, dass wenn zu heftiges Mitleid vorhanden ist, die Furcht sich über die blosse Disposition zum Fürchten so weit erheben kann, dass eine deutliche Empfindung derselben zu Stande käme. Nun hebt aber Aristoteles nichts so nachdrücklich und so oft wiederholt in der Poetik hervor, als dass die Tragödie beide Empfindungen ganz gleichmässig erziele; er kennt zwar Handlungen, welche besonders die eine Empfindung und solche, welche die andere vorzugsweise anregen, deswegen bedient er sich auch, wenn er solche im Sinne hat, der disjunctiven Partikeln, aber er verlangt vom Tragödiendichter, dass er der jedesmaligen nach der Natur der Handlung primären Empfindung durch seine Kunst die andere in ebenmässiger Stärke zugeselle: die besten Handlungen sind natürlich die, welche ihrer Natur nach beide zugleich und gleich stark erregen; wie Erkennung und Peripetie jede für sich allein schon dazu besonders wirksam sind (cf. cap. 6), so bringen sie vereint die beste Tragödie hervor, (cf. cap. 10, 11, 14).

Aus alle dem ergiebt sich:

Furcht und Mitleid können vereint durch ein und dieselbe Handlung nicht anders hervorgebracht werden, als wenn beide Empfindungen in dem richtigen Mittelmass, an der rechten Stelle, aus den rechten Gründen erscheinen; ja, wo die eine der beiden als die primäre stärker auftrat, wird sie durch das Hinzutreten der andern auf jenes richtige Mittelmass gebracht.

In welcher Weise die Tragödie nach Aristoteles jene Pathe hervorzubringen hat, wäre somit aus den Bestimmungen der Poetik selbst erwiesen.

Darnach entsteht nun die zweite Hauptfrage: wie hat hat man sich demgemäss den Reinigungs- oder Ausscheidungsprocess der Katharsis zu denken?

Ich will hier meine früheren Auslassungen über diese Frage nicht wiederholen und nur insofern auf dieselben eingehen, als es durch die hier gewonnenen Resultate erforderlich gemacht wird.

Die Tragödie setzt sich die Herstellung der richtigen Furcht- und Mitleidempfindungen zum Ziel. Das kann sie aber nicht anders erreichen, als dass sie Furcht und Mitleid erregende Handlungen nachahmt, welche natürlich auf die Zuschauer zunächst ihre Wirkung nach Massgabe der in denselben vorhandenen Anlagen und Hexeis bezüglich dieser Empfindungen ausüben. Es entstehen also bei ihnen die mannigfachsten dem Phobos und Eleos entsprechenden Pathemata, (unter denen beiläufig gesagt, auch die richtigen Mesotetes sich befinden können; das widerspricht dem Begriff des Pathema gar nicht, welches nur die im einzelnen Falle eintretende, irgendwie beschaffene Verwirklichung des Pathos bedeutet. Dies „irgendwie“ ist aber in den zahlreichsten Fällen eben fehlerhaft.) Das Werk der Tragödie ist es nun im Verlauf der durch sie nachgeahmten Handlung durch die Art und Beschaffenheit derselben, so wie durch die Mittel der Nachahmung selbst jene Pathemata bei allen Zuschauern auf die richtige Beschaffenheit zu bringen und mit der Errreichung dieses Zieles abzuschliessen. Es ist natürlich, dass sie diese Wirkung bei den ganz fehlerhaft Disponirten wie bei den Stumpfen oder Verhärteten, Verzweifelten und Aehnlichen factisch nicht erreicht; jene Definition ihrer Wirkung bedeutet aber auch nicht, dass sie in allen Fällen wirklich dieselbe ausübe, sondern sie bestimmt lediglich, wie sie beschaffen sein müsse, um bei den nicht abnorm gearteten Menschen derselben gewiss zu sein. Bei diesen bringt sie durch die Nachahmung der dazu wirksamsten Handlungen und Vorgänge die Affecte des Mitleids und der Furcht hervor und bewirkt zwischen beiden insofern die Ausgleichung, als sie durch Nachahmung der dazu erforderlichen Umstände und durch Aufwendung der dazu wirksamen Mittel dem Zuviel des Mitleids gegenüber die dasselbe besänftigende Furcht erweckt, wodurch jenes Uebermässige des Mitleids ausgeschieden wird, dass sie ebenso die zu starke Furcht durch das Mitleid herabmindert, dass sie aber auch, sowohl das Uebermass als auch den Mangel sowohl der Furcht als des Mitleids, jedes für sich, durch jene Gegenstände und Mittel ihrer Nachahmung schliesslich

auf die richtige Mitte bringt. Die Katharsis ist die Ausscheidung dessen, was das Uebermässige jener Empfindungen veranlasst, in dem Falle ihrer mangelhaften Stärke die Ausscheidung des Uebermasses derjenigen Empfindungen, welche sie auf jenes geringe Mass herabdrückten, in beiden Fällen also im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Läuterung. Die philologische Begründung dieser Auffassung habe ich in dem früheren Aufsatze gegeben; hier will ich nur noch eins erwähnen. Nehme man doch den Ausdruck in seiner eigentlichen, rein medicinischen Grundbedeutung. Was denkt man sich denn dabei, wenn Furcht und Mitleid ganz ausgeschieden werden sollen? Was bleibt denn da übrig? Und als ob das überhaupt möglich wäre! Lessings Erklärung ist gewiss unrichtig gefasst, wenn er sagt: bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie. Wenn aber die Anhänger der „Entladungstheorie" so unaufhörlich darüber spotten, dass also Lessing eine Correctionsanstalt aus dem Theater mache, und sich darauf berufen, worin sie ja mit Göthe Recht haben, dass man ungebessert aus dem Theater ginge: wie viel lächerlicher ist es doch, wenn nach ihrer Theorie man nun also „entladen" von Furcht und Mitleid nach Hause gehen soll! Wird man dann etwa unterwegs, wenn da etwas Schreckliches passirt, sich nun nicht fürchten? oder kein Mitleid fühlen? Oder soll die Wirkung nur für die Dauer der Vorstellung vorhanden sein? Doch bringt die Vorstellung ja grade die Affecte hervor; sie könnte also grade nur in dem einen Moment des Schlusses da sein, um sogleich im wirklichen Leben verloren zu gehen. Und was für einen Zweck sollte sie dann haben? Und nun vollends im medicinischen Gebiete selbst! Was doch die Aerzte dazu sagen möchten? Ein wunderlicher Schwärmer unter den griechischen Sophisten, dem die *Materia medica* viel im Kopfe herumging, und der in den Asklepiostempeln das Heilverfahren für seine langwierige und wechselvolle Krankheit aus seinen Träumen sich indiciren liess, der Rhetor Aelius Aristides, entwickelte dabei eine besondere Neigung aus allen möglichen Unterredungen, die er im Traume mit Dichtern, Philosophen, Kaisern und Göttern hatte, sich die

Indication für Purgationen aller Art zu construiren, die er denn auch gewissenhaft vollzog. Besonders häufig schliessen die sehr ausführlichen Erzählungen jener für ihn immer sehr schmeichelhaften Unterredungen daher mit lakonischen Angaben wie diese καὶ ἐγένετο κάθαρσις χολῆς. Glauben die Herren von der Entladungshypothese denn wirklich, dass der arme Mann jedesmal seine ganze Galle losgeworden ist?

Auch wenn man die andere Seite der Frage betrachtet: wie ist es zu verstehen, dass durch die Erregung der in der Rhetorik als Unlustempfindungen bezeichneten Affecte die Tragödie das ihr eigene Lustgefühl (οἰκεία ἡδονή) erzeuge? auch hier stellt sich derselbe Widersinn der Sollicitations- und Entladungstheorie heraus.

Hier müssen wir nun doch noch einmal auf Bernays, als auf den Vater jener eigenthümlichen Theorie, zurückgehen, welche mehr auf ekstatische Erregung hinausläuft als auf tragische Erhebung, mehr an die dumpfe Heftigkeit orientalischer Culte gemahnt als an die ruhige Klarheit und das edle Mass griechischer Götter- und Menschenbetrachtung. Nach Bernays „sind alle Arten von Pathos wesentlich ekstatisch; durch sie alle wird der Mensch ausser sich gesetzt!“ Wie grundfalsch! Durch sie alle erfüllt er seine Natur, so lange sie nicht in Uebermass ausarten! Ferner: „Wie kathartische Mittel dem Körper dadurch Gesundheit schaffen, dass sie den krankhaften Stoff zur Aeusserung hervordrängen, so wirken die rauschenden Olymposweisen sollicitirend auf das ekstatische Element, welches wider die Fesseln des Bewusstseins anschäumt, ohne sie aus eigener Kraft sprengen zu können; in unablässigem Wühlen würde es die Grundvesten des Gemüths untergraben, fände es nicht einen Beistand in der Gewalt des Gesanges, von dessen Zuge hingerissen es nun hervorrast, sich der Lust hingiebt aller Fugen und Bande des Selbst ledig zu sein, um dann jedoch, nachdem diese Lust gebüsst worden, wieder in die Ruhe und Fassung des geregelten Gemüthszustandes sich einzuordnen. In beiden Fällen also, bei der gewöhnlichen somatischen wie bei der ekstatischen Katharsis wird durch Sollicitation des störenden Stoffes das ver-

lorene Gleichgewicht wiedergewonnen; nur unterscheidet sich die ekstatische Katharsis dadurch, dass sie bloss zeitweilige Beschwichtigung, nie dauernde Herstellung bewirken kann, und dass sie, der Natur der Ekstase gemäss, stets unter Lustgefühl erfolgen muss." Seltsam, wie eine so verschrobene Theorie hat Glauben finden können! Unbegreiflich fast, wie Bernays in den von ihm selbst für dieselbe angezogenen neuplatonischen Auslassungen es hat verkennen können, dass, wie ich es in dem erwähnten Aufsatz über die Katharsis nachgewiesen habe, dort das volle Gegentheil ausgesprochen wird, dass sie vielmehr eine Polemik gegen jenen groben Missverstand enthalten, welcher das, was auf dem Gebiet des groben Sinnengenusses eine gewisse, auch nur bedingte, Geltung hat, in die Region der geistigen Freuden zu übertragen sich nicht scheut. Ohne Zweifel ist es das innerlich widersprechende dunkele Bewusstsein des Empörenden dieser Theorie, welches Bernays dann dazu bringt, seiner schliesslichen Auslassung über den in Rede stehenden Process ganz ohne mit seiner Theorie irgendwie zusammenhängende Motivirung, ja im grellen Widerspruch zu ihr, zwei Zusätze anzuhängen, welche ganz und gar der von ihm so heftig und bitter bekämpften gegnerischen Ansicht zugehören: cf. p. 182: „dass, nachdem im Mitleid das eigne Selbst zum Selbst der ganzen Menschheit erweitert worden, es sich den furchtbar erhabenen Gesetzen des Alls und ihrer die Menschheit umfassenden unbegreiflichen Macht von Angesicht zu Angesicht gegenüberstelle und sich von der Furcht durchdringen lasse." Der Kern dieser beiden Gedanken ist ein rein ethischer, im oben definirten Sinn des griechischen Ausdrucks (vgl. oben S. 46); nur was bei Aristoteles und den grossen Griechen überhaupt klar und einfach, ruhig und edel, und grade deswegen stark und gross ist, das hat hier jener orgiastischen Theorie zu Liebe das Gewand des stürmischen und heftigsten Ausdrucks erhalten, welches ihm keineswegs ansteht, um in homogener Weise zu dem ganz aus jener Theorie geborenen mystisch-dunkeln Schlussworte die Brücke zu bilden, durch welches die Furcht

Bernays'scher Erfindung sich characterisirt, nämlich „diejenige, welche als ekstatischer Schauder vor dem All zugleich in höchster und ungetrübter Weise hedonisch ist."

Etwas gemilderter erscheint diese Theorie in der Döring'schen Modification, obwohl dieselbe auf den gleichen irrigen Voraussetzungen beruht. Die Tragödie soll die bei den Zuschauern schon vorhandenen „Schicksalsempfindungen" (vgl. Seite 225 oben) zuerst noch recht kräftig sollicitiren, worin an sich, obgleich sie Schmerzempfindungen seien, schon eine Hedone liege, und soll dann die Zuschauer von denselben entladen, wodurch sie ein freudiges Gefühl der Erleichterung bekommen müssen. Obgleich nun Döring, freilich ohne eine seiner Theorie entsprechende, genügende Motivirung, hinzusetzt: „der Verlauf hat jetzt aber nicht den Character eines mit Fieber und Ringen verbundenen Krankheitsprocesses, sondern er ist analog den normalen gesunden Vorgängen des physischen Lebens, in denen die Organe und Kräfte desselben sich bethätigen; und eben als normale Bethätigung einer Fähigkeit und Kraft ist er mit Behagen verbunden" (vgl. Seite 259), obwohl hierin abermals ein unverkennbar ethischer Gedanke im Widerspruch gegen Dörings ganze Theorie sich einschleicht, so ist doch auch seine Auffassung gänzlich unrichtig. Nicht um eine Katharsis an den bei den Zuschauern schon durch das Leben hervorgebrachten Empfindungen handelt es sich: das wäre recht im Gegensatz zu dem, was Bernays und seine Nachfolger eigentlich wollen, eine Verlegung des Zweckes der Tragödie in eine ganz entfernt liegende, ungewisse Wirkung: grade das, was Goethe mit vollem Recht so entschieden perhorrescirt; sondern: die zu läuternden Pathemata sind die durch das Stück selbst hervorgebrachten. Und zwar so: die Tragödie ahmt Handlungen nach, welche Furcht und Mitleid erregen; wie diese Erregung anfänglich sich gestaltet, hängt freilich zunächst von der Seelendisposition der Zuhörer ab; das eigentliche Geschäft der Tragödie ist es aber, im Verlauf der von ihr nachgeahmten Handlung,

sowohl durch die Beschaffenheit derselben an sich, als auch durch die Art und Weise der Nachahmung schliesslich bei den Zuhörern allen die tragische Empfindung in der richtigen Weise herzustellen, sie also bei dem Einen herabzumindern, bei dem Andern entsprechend zu steigern, und zwar wirken dabei die erregten Empfindungen jede für sich und beide wechselseitig auf einander. Es ist also so wenig von den aus dem Leben mitgebrachten Empfindungen die Rede, als von einer Entladung von denselben.

Endlich und schliesslich erscheint in diesen Auslegungen allen der Begriff der Hedone in einer Verzerrung!

Auch die Hedone beruht nach Bernays (cf. Seite 178) „auf einem ekstatischen Vorgange". Er will das aus der Rhet. I, 11 gegebenen Definition derselben herleiten, welche er indessen falsch versteht: κίνηcιc τῆc ψυχῆc καὶ κατάcταcιc ἀθρόα καὶ αἰcθητὴ εἰc τὴν ὑπάρχουcαν φύcιν heisst keineswegs „eine plötzliche Erschütterung und Wiedergewinnung des seelischen Gleichgewichtes", in dieser Wiedergabe der Stelle ist nichts weniger als alles unrichtig. Jene Worte bedeuten vielmehr: „eine Bewegung der Seele und eine volle und bewusst empfundene Herstellung derselben zu der ihr innewohnenden Natur". Es verlangt aber dieser Begriff und seine Definition hier noch ein kurzes Verweilen. Κίνηcιc bedeutet bei Aristoteles auf psychologischem Gebiet immer einen „Bewegungsvorgang" und zwar wird es speciell sehr häufig von dem Begriff des πάθοc unterschieden, weil ja offenbar der Begriff des πάθοc an sich und der demselben entsprechende Erregungsvorgang zwei verschiedene Dinge sind; κίνηcιc kann daher mitunter mit πάθημα gleichbedeutend sein, nur nicht da, wo es eben darauf ankommt das Moment der Bewegung als solches hervorzuheben (vgl. das Nähere hierüber in meiner Abhandlung πάθοc und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauch S. 40 ff.). Nun ist es aber doch sehr auffallend, dass Aristoteles, wie bekannt, grade dieses Moment seiner Definition der Hedone in der Ethik ausdrücklich und mit ausführlicher Begründung als zu dem eigentlichen Begriff der Hedone nicht passend verwirft.

Gehen wir die Hauptäusserungen unseres Philosophen über den Gegenstand durch.

V.

Des Aristoteles Lehre von der Hedone und dem Kalon.

Der Ausdruck Hedone wird grade wie unser deutsches Wort „Lust" von Aristoteles in doppelter Bedeutung gebraucht: einerseits, und am häufigsten, für die Freude am „Angenehmen" — ἡδύ — andrerseits für die Freude am „Guten und Schönen" — ἀγαθὸν καὶ καλόν. Schon aus dem zweiten Buch der Ethik (cap. 2) ist der Beweis dafür zu erbringen. Hier wird der Plural ἡδοναί gradezu gleichbedeutend mit unserm deutschen „Lüste" gebraucht, er bedeutet die sinnliche Freude am lediglich Angenehmen. Dem ἡδύ aber wird das καλόν gegenübergestellt; als drittes tritt das συμφέρον hinzu; diese drei bestimmen die Willensentscheidungen — αἱρέσεις. Auf die Handlungen aber wirken am meisten Lust und Schmerz ein, deshalb ist es sehr wesentlich sich auf die richtige Art zu freuen und zu betrüben: οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι. Hier wird also eine richtige Freude jener blossen Lust am ἡδύ gegenüber gestellt. Diese letztere betrachtet Aristoteles ähnlich wie Kant die blosse Neigung: Man soll sich beobachten, wohin man durch die Neigung (Hedone) gezogen wird und grade da am meisten auf seiner Hut sein: (vgl. Cap. IX, Buch II) εἰς τοὐναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ und ἐν παντὶ δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν. Wie die troischen Greise die Helena sollen wir sie betrachten und behandeln: οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἧττον ἁμαρτησόμεθα.

In diesem ganz allgemeinen Sinne fasst den Begriff der Hedone die Rhetorik; es kommt hier keineswegs darauf an das Wesen der Freude zu erkennen, oder ihre Arten begrifflich zu unterscheiden: es handelt sich nur darum, alles das kenntlich zu machen, was überhaupt Freude hervorbringt, wie die folgenden Capitel ja auch eine der-

artige Aufzählung enthalten. Dieses Geschäft aber würde eine mit wissenschaftlicher Schärfe gegebene Definition eher erschwert als gefördert haben. Denn abgesehen davon, dass eine solche doch erst in ihren Abweichungen von dem, was dem natürlichen Menschenverstande evident erscheint, hätte gerechtfertigt werden müssen, so wäre dann noch weiter zu zeigen übrig gewesen, inwiefern das, was im gewöhnlichen Leben als Freude hervorbringend bekannt ist, auch wirklich unter jene Definition falle.

Deshalb hat Aristoteles hier eine Ungenauigkeit im Ausdruck nicht sowohl sich gestattet als vielmehr geflissentlich vorgezogen. Er deutet das an mit den Worten, die er der gegebenen Definition voranschickt: ὑποκείcθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνηcίν τινα τῆc ψυχῆc κ. τ. λ.

Was in dieser Erklärung gradezu falsch ist und von Aristoteles selbst bekämpft wird, ist wie gesagt der Terminus κίνηcιc = Bewegungsvorgang. Indessen wird es sich sogleich zeigen, dass die Abweichung durchaus nicht so gross ist, als sie scheint, zudem durch eine höchst bedeutsame Hinzufügung sehr gemildert, wenn nicht fast ganz corrigirt wird. Aehnlich nennt ja Aristoteles auch die Pathe mitunter κινήcειc, und doch bringen dieselben genau genommen vielmehr die Bewegungen hervor als ihr Anfang, (Princip ἀρχή); so wird hier die Hedone „gewissermassen" eine Bewegung der Seele genannt, während sie begrifflich gesprochen vielmehr am Ende einer solchen Bewegung steht, als ihr Resultat. Dieses Verhältniss aber setzt der das eigentliche Wesen erst bezeichnende Zusatz hinreichend in's Klare: καὶ κατάcταcιc ἀθρόα καὶ αἰcθητὴ εἰc τὴν ὑπάρχουcαν φύcιν wodurch mit völliger Deutlichkeit ausgesprochen ist, dass das Wesen der Freude durch den Abschluss jener erwähnten „Bewegung" erfolgt: es ist die durch dieselbe erfolgte Herstellung, (insofern nämlich dieser Ausdruck die Erreichung des Ziels der darauf gerichteten Thätigkeit in sich schliesst), der Seele zu der ihr innewohnenden Natur, sofern diese Herstellung eine intensive (volle ἀθρόα) und bewusst empfundene (αἰcθητή) ist. Nun ist aber das Schöne und echt aristotelische dieser Definition,

dass sie über dieses der Gemeinverständlichkeit gemachte Zugeständniss hinaus die volle und allgemeingültige Wahrheit giebt, wenn auch in sehr weiter Fassung; nur dass sie an Stelle der streng begrifflichen Definition der Hedone, welche das zehnte Buch der Ethik im vierten Kapitel enthält, das wesentlichste Merkmal derselben angiebt (welches Aristoteles ein συμβεβηκὸς καθ᾽ αὑτό nennen würde); er erreicht damit seinen Zweck, die Freude erregenden Dinge kenntlich zu machen auf dem kürzesten Wege. Er erreicht denselben völlig durch die beiden einfachen Consequenzen: δῆλον ὅτι καὶ ἡδύ ἐστι τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως und ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπειληφότα ᾖ τὴν ἑαυτῶν φύσιν τὰ κατ᾽ αὐτὴν γιγνόμενα καὶ τὰ ἔθη. Ich finde diese letzte Stelle in den Uebersetzungen unklar und sinnentstellend wiedergegeben, sie lautet folgendermassen: „Nothwendig ist also das Angenehme dieses, dass man allermeist dem Naturgemässen sich zuwendet, und namentlich sofern dasjenige, was die ihm zukommende Natur geltend gemacht hat, das naturgemäss Erfolgende oder das Gewohnheitsmässige ist.“ Dass diese Erklärung auf die somatische und bloss sinnliche Lust ohne Weiteres in allen Fällen passt, springt in die Augen; dass sie aber ebenso auf die geistigen Freuden, überhaupt auf die Freuden höherer Art ausgedehnt werden kann, deutet Aristoteles sogleich in dem Folgenden an, wenn er durch die Worte ἐὰν μὴ ἐθισθῶσιν darauf hinweist, dass auch der Zwang der Anstrengung, des sittlichen Strebens, des Fleisses (ἐπιμέλεια, σπουδή, συντονία) dem Menschen zur zweiten Natur werden kann. Demgemäss werden unter den Freude erregenden Dingen auch die jener höheren Gattung angehörigen aufgezählt, wie z. B. 1371^{b} 4 das μανθάνειν und θαυμάζειν von denen es heisst: καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητική, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾖ, κἂν ᾖ μὴ ἡδὺ αὐτὸ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμός ἐστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει. καὶ αἱ περιπέτειαι καὶ τὸ παρὰ μικρὸν σώζεσθαι ἐκ τῶν κινδύνων· πάντα γὰρ θαυμαστὰ ταῦτα.

Ich bezeichne die hier aufgezählten Freuden als einer höheren Gattung angehörig im Hinblick auf die bloss somatischen Freuden; doch vergesse man nicht, dass, wenn auch die in der Rhetorik vorangestellte Definition an sich alle Arten von Freude einzuschliessen fähig ist, diese Disciplin dieselben doch nur rein empirisch in Erwägung zieht, d. h. nach der Art, wie sie in der Masse der Menschen auf deren Stimmung sie wirken will, thatsächlich erscheinen und welche gekannt werden müssen, wenn jene Wirkung erreicht werden soll. So ist die eigentlich hohe und edle Freude, welche durch die künstlerische Nachahmung erweckt werden kann, hier ganz ausgeschlossen, nur die einer jeden Nachahmung als solcher und zwar bei allen Menschen entspringende kommt in Betracht. Demgemäss wird auch die Wirkung der Kunst nur von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, grade wie das in dem vierten Capitel der Poetik selbst, freilich dort aus andern Gründen geschieht. Ich komme auf dieses Verhältniss, welches vielen und folgenschweren Irrthum erregt hat, noch einmal zurück.

Eine durchgreifende Unterscheidung der falschen und der richtigen Freude ist naturgemäss Sache der Ethik, da es in dieser ganzen Wissenschaft sich um die Frage handelt, wie der Mensch sich zu den Lust- und Schmerzgefühlen zu verhalten hat. Hier macht die Frage, ob die Hedone ein ἀγαθόν sei, die Untersuchung über das Wesen derselben unerlässlich. Das siebente Buch der Nik. Ethik geht an seinem Schlusse (vom zwölften bis fünfzehnten Kapitel) zuerst auf diese Untersuchung ein, doch nur vorläufig die Frage behandelnd, deren völlige Beantwortung, dem Schluss der ganzen Ethik, dem zehnten Buche, vorbehalten ist, wo dieselbe die Entwickelung des Wesens der Eudaimonia einleitet.

Der Unterschied ist der: die Rhetorik giebt den empirischen Begriff der Hedone, wie eben ein Jeder sich freut, es mag übrigens derselbe ein guter Mensch oder ein gewöhnlicher oder ein schlechter sein: die Ethik dagegen hat nun zu entscheiden, welche Freude die rechte sei, und bedarf dazu eines tieferen Eingehens. Im siebenten Buch, in welchem es sich um dieses Verhalten der Menschen zur Freude han-

delt, bringt die Polemik gegen die Ansichten der früheren Philosophen, vornehmlich des Platon, neben einer Menge nebengeordneter Unterscheidungen namentlich zwei Hauptsätze hervor, um welche sich auch später im zehnten Buche die Erörterung grösstentheils bewegt. Erstlich, es ist unrichtig zu sagen, die Hedone sei kein Gut, weil sie auf der Erfüllung eines Bedürfnisses oder der Aufhebung eines Mangels unserer Natur beruhe, dass sie also „die Empfindung des Naturgemäss-Werdens sei“ γένεϲιϲ εἰϲ φύϲιν αἰϲθητή (cf. VII, 12 1152^b 13). Aristoteles weist dieses zurück ausser durch andere Beweise, auf welche hier einzugehen zu weit führen würde, namentlich dadurch, dass er zeigt, wie diese Theorie ganz und gar von den lediglich somatischen Hedonai abstrahirt sei (besonders weit ausgeführt ist dieser Nachweis X, 2 1173^b . . . . ἡ δόξα δ᾽ αὕτη δοκεῖ γεγενῆϲθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφὴν λυπῶν καὶ ἡδονῶν κ. τ. λ.), und wie es auch Freuden gäbe, welche ohne die Aufhebung eines Gefühles des Mangels entstünden (cf. 1152, 1153: τῆϲ φύϲεωϲ οὐκ ἐνδεοῦϲ οὔϲηϲ), also ohne vorhergegangenes Schmerzgefühl oder leidenschaftliches Begehren (καὶ ἄνευ λύπηϲ καὶ ἐπιθυμίαϲ εἰϲὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι), wie die Freude am Erkennen. Jene sogenannten Freuden aber seien gar keine eigentlichen Freuden, denn sie wechselten je nach dem Verhalten der bedürftigen oder befriedigten Natur, und auch das von Natur Unangenehme könnte der letzteren angenehm erscheinen. Zweitens aber sei jener andere Platonische Satz unrichtig, dass die Freude, da sie ein Vorgang des Werdens sei, also nicht selbst ein Endzweck, auch kein Gut sein könne. Sie sei gar nicht immer ein solcher Vorgang des „Werdens“, sondern sie sei eine Bethätigung und sei selbst Zweck und Ende — οὐ γὰρ γενέϲειϲ εἰϲὶν οὐδὲ μετὰ γενέϲεωϲ πᾶϲαι, ἀλλ᾽ ἐνέργειαι καὶ τέλοϲ —. „Sie trete auch nicht auf, wenn Dinge entstehen, sondern wenn sie ausgeübt werden; auch ist der Endzweck nicht bei allen ein ausserhalb liegender, sondern nur bei denen, welche die Befriedigung der Natur zu ihrem Ende haben“: οὐδὲ γινομένων ϲυμβαίνουϲι, ἀλλὰ χρωμένων· καὶ τέλοϲ οὐ παϲῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰϲ τὴν τελέωϲιν ἀγομένων τῆϲ φύϲεωϲ. „Deshalb ist es nicht richtig die Hedone

ein „bewusst empfundenes Werden“ zu nennen, vielmehr muss man sie als „die **Bethätigung** des naturgemässen Verhaltens“ bezeichnen und statt „bewusst empfunden“ muss man „ungehindert“ setzen“: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.

In einem andern Punkte trifft Aristoteles daher mit den Gegnern zusammen, freilich ohne daraus die Consequenz zu ziehn, dass deshalb die Hedone kein Gut sei. Er giebt nämlich zu, dass es in der That nicht Zweckbegriff der Kunst sei irgend eine Hedone hervorzubringen (cf. 1153ª 23: τὸ δὲ τέχνης μὴ εἶναι ἔργον ἡδονὴν μηδεμίαν εὐλόγως συμβέβηκεν).

Dieses Zusammentreffen ist aber nur ein scheinbares, denn es erfolgt aus verschiedenen Gründen. Nach Aristoteles kann es sehr wohl eine Lust geben, welche sogar das höchste Gut ist (ἄριστον τ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι cf. 1153ᵇ 7 und ebenso ᵇ12); ja, er sagt sogar, wie in allen Naturdingen so sei auch in aller Lust etwas Göttliches, auch jagen alle Menschen ihr nach, nur dass die meisten in der Wahl sich irren und nicht jene edelste und beste erstreben, sondern durch die ihnen zunächst sich darbietenden sinnlichen Lüste sich täuschen lassen, „durch die Namensgleichheit verführt“ (cf. 1153ᵇ 29 ff.)! Nicht der Platonische Grund also veranlasst Aristoteles zu der Beistimmung zu jenem Satze, dass keine Kunst sich die Hedone als Endzweck setze, sondern seine eigene Definition von dem Wesen derselben, dass sie nämlich selbst eine „Bethätigung“, eine „Energie“ sei. Die Wirkung der Kunst kann nicht wieder eine andere Bethätigung sein, sondern sie kann nur das Vermögen zu derselben hervorbringen und sich zum Ziele setzen: οὐδὲ γὰρ ἄλλης ἐνεργείας οὐδεμιᾶς τέχνη ἐστίν, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως. Wenn man von den niedrigsten sinnlichen Künsten, wie von der Kunst Wohlgerüche und Delicatessen zu bereiten, glaubte, sie seien unmittelbar Lust hervorbringend, so sei das nur scheinbar der Fall: καίτοι καὶ ἡ μυρεψικὴ τέχνη καὶ ἡ ὀψοποιητικὴ δοκεῖ ἡδονῆς εἶναι.

Wie wichtig diese Unterscheidung ist, dass eine jede Kunst nur auf die Herstellung eines bestimmten Zustandes — δύναμις — bei dem Empfangenden sich richten kann, in welchem er der Bethätigung der Freude fähig wird, kann sich in seinem vollen Umfange erst bei der Theorie der einzelnen Künste erweisen; wie scharf und tiefsinnig, wie richtig aber jene Bestimmungen sind, geht mit voller Klarheit aus den ersten Capiteln des zehnten Buches der Nikomachischen Ethik hervor (namentlich aus Capitel 3—6).

Hier wird der wissenschaftliche Beweis erbracht, dass die Hedone weder eine Bewegung — κίνησις — noch ein Werden — γένεσις — sei; sie sei ein Ganzes und Vollendetes (τέλειον und ὅλον); nicht bedürfe sie deshalb der Zeit, um zu entstehen, sondern in einem Moment sei sie als ein Ganzes und Vollendetes vorhanden. Dass ihre Bethätigung aber eine vollendete sei, hängt von zwei Factoren ab, von der Beschaffenheit des empfindenden Subjectes und des die Empfindung erregenden Objectes. „Da aber alle Wahrnehmung sich auf das Wahrzunehmende hin bethätigt, und zwar in vollendeter Weise, wenn sie sich richtig verhält dem Schönsten gegenüber, was in ihren Bereich fällt, so möchte wohl in einem solchen Falle die „vollendete Bethätigung“ vorhanden sein; denn ob man sagt, sie selbst bethätige sich oder der, in welchem sie vorgeht, ist gleichgültig. In jedem einzelnen Falle also entsteht die vollkommenste Bethätigung da, wo der am besten sich Verhaltende dem Vorzüglichsten gegenübersteht, was in ihrem Bereich vorhanden ist. Diese wäre dann die vollendetste und freudigste. Denn bei einer jeden Wahrnehmung ist Freude möglich, ebenso aber auch beim Denken und bei der Erkenntniss, am meisten freudig aber ist die vollendetste, und die vollendetste bei dem, welcher sich wohl verhält gegenüber dem Würdigsten in ihrem Bereich. Es ist aber die Freude die Vollendung der Bethätigung; freilich gilt das von ihr in einem andern Sinn als es von dem wahrzunehmenden Object und der Wahrnehmung selbst gilt, gleichwie die Gesundheit in einem andern Sinne die Ursache des Wohlbefindens ist als der Arzt.“ (cf. 1174^b 14—26: αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ

αἰϲθητὸν ἐνεργούϲηϲ, τελείωϲ δὲ τῆϲ εὖ διακειμένηϲ πρὸϲ τὸ κάλλιϲτον τῶν ὑπὸ τὴν αἴϲθηϲιν· τοιοῦτον γὰρ μάλιϲτ᾽ εἶναι δοκεῖ ἡ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐϲτὶ, μηδὲν διαφερέτω· καθ᾽ ἕκαϲτον δὲ βελτίϲτη ἐϲτὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριϲτα διακειμένου πρὸϲ τὸ κράτιϲτον τῶν ὑφ᾽ αὐτήν. αὕτη δ᾽ ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίϲτη· κατὰ πᾶϲαν γὰρ αἴϲθηϲίν ἐϲτιν ἡδονή, ὁμοίωϲ δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, ἡδίϲτη δ᾽ ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ᾽ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντοϲ πρὸϲ τὸ ϲπουδαιότατον τῶν ὑφ᾽ αὐτήν. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνεργείαν ἡ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἥ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰϲθητόν τε καὶ ἡ αἴϲθηϲιϲ, ϲπουδαῖα ὄντα, ὥϲπερ οὐδ᾽ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸϲ ὁμοίωϲ αἴτιά ἐϲτι τοῦ ὑγιαίνειν.) Wie diese Vollendung der Energie durch die Hedone zu verstehen sei, führt Aristoteles in dem Folgenden an dem zunächst sich darbietenden Beispiele der aus der Wahrnehmung resultirenden Hedone, also der „aesthetischen Freude“ aus, während er auf die dianoetische und theoretische Freude im Verlaufe näher eingeht. „Denn dass bei jeder Wahrnehmung Freude entstehen kann, ist klar; wir sprechen ja doch von der Freude an Gesichts- und Gehörseindrücken; offenbar aber wird dieselbe den höchsten Grad erreichen, sobald die Wahrnehmung die vorzüglichste ist und einem eben solchen Object gegenüber sich bethätigt; wenn diese beiden so beschaffen sind, dann wird immer Freude entstehen. .... Es vollendet aber die Freude die Bethätigung nicht wie eine dieser natürlich innewohnende Beschaffenheit, sondern wie ein vollendender Abschluss tritt sie zu ihr hinzu, wie zu der Jugendkraft die Schönheitsblüthe“ cf. 1174^{b} 26—33: καθ᾽ ἑκάϲτην δ᾽ αἴϲθηϲιν ὅτι γίγνεται ἡδονὴ, δῆλον· φαμὲν γὰρ ὁράματα καὶ ἀκούϲματα εἶναι ἡδέα. δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιϲτα, ἐπειδὰν ἥ τε αἴϲθηϲιϲ ᾖ κρατίϲτη καὶ πρὸϲ τοιοῦτον ἐνεργῇ· τοιούτων δὲ ὄντων τοῦ τε αἰϲθητοῦ καὶ τοῦ αἰϲθανομένου, ἀεὶ ἔϲται ἡδονή. . . . τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡϲ ἡ ἕξιϲ ἐνυπάρχουϲα, ἀλλ᾽ ὡϲ ἐπιγιγνόμενόν τι τέλοϲ, οἷον τοῖϲ ἀκμαίοιϲ ἡ ὥρα.

Es ergiebt sich also die Freude aus der Bethätigung als ein sie vollendendes Resultat; ohne dieselbe kann sie nicht vorhanden sein, sondern mit und in ihr entsteht sie als ihre Krone und Blüthe. (ἄνευ τε ἐνεργείαϲ οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶϲάν

τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή). Daraus ergiebt sich ferner, dass die Freuden ebenso der Gattung nach verschieden sein müssen, wie die Thätigkeiten; die geistigen also verschieden von den sinnlichen, die aesthetischen von den dianoetischen. (διαφέρουσι δ᾽ οἱ τῆς διανοίας (ἐνέργειαι) τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων κατ᾽ εἶδος. καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί). Eine jede Freude ist als der Thätigkeit die sie vollendet, eigenthümlich zugehörig zu bezeichnen (συνῳκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἑκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ). Durch die ihr eigene Freude wird jede Thätigkeit erhöht (συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεία ἡδονή); sie verschärft die Bethätigung, giebt ihr grössere Dauer und macht sie zu einer besseren (ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ). Wenn auch manche Freuden ganz unmittelbar und nahe mit den Bethätigungen verbunden sind, so dass sie eins mit ihnen zu sein scheinen, so sind sie doch verschieden und getrennt von ihnen; denn offenbar ist die Freude doch weder eine Denkthätigkeit noch eine Wahrnehmung (αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ᾽ ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ᾽ αἴσθησις· ἄτοπον γάρ· ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταί τισι ταὐτόν).

So sind also die Freuden ebenso verschieden wie die Bethätigungen; und wie die letzteren in verschiedenartiger Weise den verschiedenen Wesen eigen sind, so müssen auch den verschiedenen Gattungen der Wesen verschiedengeartete Freuden eigen sein (δοκεῖ δ᾽ εἶναι ἑκάστῳ ζώῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον). Demgemäss sollten sie bei ein und derselben Gattung dieselben sein; das trifft aber bei dem Menschengeschlecht nicht zu, sondern es zeigen sich da bedeutende Differenzen (διαλάττουσι δ᾽ οὐ μικρὸν ἐπί γε τῶν ἀνθρώπων); was dem Einen angenehm und lieb ist, ist dem Andern verhasst und beschwerlich; ja auch ein und derselbe Mensch verhält sich in verschiedenen Zuständen in Bezug auf das, was ihm angenehm erscheint, verschieden.

Damit ist Aristoteles bei der entscheidenden Cardinalfrage angelangt, bei der Frage nach der absoluten Bestimmung für die Freude, welches die rechte Freude für Alle

sei. Er giebt nach seiner Gewohnheit die kurze und bestimmte Antwort, cf. 1176^a 15: δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα, οἷς οὗτος χαίρει. „Das Erfreuliche scheint in allen Dingen das zu sein, welches dem Tüchtigen so erscheint. Wenn das richtig geurtheilt ist, wie es doch scheint, und es ist ja das Maass eines jeden Dinges die Tugend und der Gute, als solcher, dann wären wohl auch die Freuden die, welche diesem als solche erscheinen und das Erfreuliche das, woran ein solcher sich ergötzt." Mögen nun auch Dinge, die einem solchen für hässlich und schändlich gelten, von Andern für Freuden gehalten werden, sie verdienen den Namen nicht, ausser für verdorbene Menschen. Welche Freuden aber die den Menschen vorzugsweise geziemenden sind, sei es nun eine einzige oder mehrere, diese Frage löst sich von selbst, da ja die Freuden der krönende Abschluss der Thätigkeiten sind. Die Freuden, die aus dem Thun des vollkommenen und glückseligen Menschen sich ergeben, das sind die echt menschlichen Freuden, die andern erst in zweiter oder in folgender Linie, so wie die Thätigkeit deren Vollendung sie sind (cf. 1176^a 20—30).

Fasst man nun diese ganze aristotelische Theorie von der Freude in ein Resultat zusammen, so ergiebt sich daraus, wie mir scheint, mit völliger Klarheit zugleich seine Kunstanschauung.

Im Gegensatz gegen die einseitige Platonische Lehre erweist Aristoteles, dass die Freude ein sehr vielseitiger Begriff ist, so vielseitig als die Arten der Thätigkeiten. Daher kann sie sehrwohl ein Gut sein, ja wo das höchste Gut ist, da muss sie ihrer Natur nach auch sein, und zwar erscheint sie als dessen Vollendung und Krone. In dieser ihrer edelsten Gestalt begleitet sie alle höchsten Thätigkeiten des Menschen, jeder derselben in der dieser eigenen Weise sich zugesellend; so der wissenschaftlichen Denkthätigkeit die ihr eigene, wie ebenso dem vernunftgemässen, dem guten Handeln, und wie diesen beiden Bethätigungen, der dianoeti-

schen und praktischen, so auch der poietischen Energie, der durch die wahrheitsgemäss bestimmte Vorstellungskraft gelenkten schaffenden Thätigkeit, das ist der Kunst.

Aber welch glänzendes Zeugniss des aristotelischen Tiefsinnes enthält die hier eintretende Beschränkung? Nicht vermag irgend eine Kunst die Freude unmittelbar hervorzubringen! (cf. 1153ª 24 ff.). Die Freude entsteht aus der Blüthe der Thätigkeit und ihr Entstehen als τελείωϲιϲ τῆϲ ἐνεργείαϲ hängt davon ab, ob der πειϲόμενοϲ, der also der Empfangende, das „Subject" ist, auch das Seinige dazu thut, d. h. ob er dem κράτιϲτον, welches auf ihn wirkt, auch seinerseits ein κράτιϲτον entgegenbringt. An sich also vermag die die Kunst keine Hedone hervorzubringen, sie schafft aber alles das herbei, welches die Bereitschaft zu derselben — die δύναμιϲ — zu erzeugen erforderlich und geeignet ist.

Und nun dürfte sich das volle Verständniss der oben behandelten schwierigen Stelle aus Buch X, Capitel 3 der Ethik erschliessen (cf. 1174ᵇ 24). Das, was einer jeden Bethätigung, also auch der durch die Kunst gewirkten, die Vollendung verleiht, ist nicht die im Gemüth erzeugte Empfindung selbst, auch nicht das diese Empfindung hervorrufende, sondern es ist vielmehr ein durch jene beiden im Gemüthe bewirktes Ereigniss, eben das Eintreten der Freude, ein Ereigniss, dessen Eintritt aber abhängig ist von der Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjects, denn von dieser hängt die Art der Bethätigung desselben ab.

Wenden wir dieses Ergebniss auf die Poetik an so ergiebt sich: nicht die Tragödie allein bringt die Wirkung der Freude hervor, auch nicht die Empfindung von Furcht und Mitleid in irgend welcher Gestalt, sondern die Freude entsteht durch ein Zusammenwirken jener mit einer im Gemüth des Empfangenden vorhandenen Beschaffenheit; die Wirkungen jener sind völlig objectiv, diese ist eine zu einem wesentlichen Theile subjective Erscheinung. Ist dieses aber richtig, so kann weder die Definition der tragischen Kunst noch die irgend einer andern auf den Begriff der durch dieselbe hervorgebrachten Freude basirt werden, sondern ledig-

lich auf den Begriff dessen, welches die Bereitschaft — δύναμις — zu jener Freude hervorbringt. War aber der Begriff der Hedone aus der Definition der Kunst auszuschliessen, so konnte auch der Begriff der Schönheit in ihr keine Stelle finden: denn nach Aristoteles ist das Schöne das Gute, sofern es eben als Gutes **Freude** erweckt — καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ..... ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. So fügt er im ersten Buche der Rhetorik Capitel 9 diese strengere und allgemeinere Definition der empirisch gefassten, für den praktischen Gebrauch berechneten Formel — ὃ ἂν δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ — hinzu, und es dürfte schwerlich eine bessere gefunden werden. Auf das Glücklichste ist in dieser Definition des Schönen die absolute Natur desselben bezeichnet, während zugleich durch dieselbe gegeben ist, dass in den einzelnen wirklichen Fällen die Frage, ob es nun auch als Schönes erscheine, entschieden wird durch die Beschaffenheit des empfangenden Subjectes ob in diesem nämlich das Agathon die Hedone wirke oder nicht. Auch durch diesen Begriff würde also in die Definition der Kunst ein schwankendes, weil zu einem Theil subjectives Element hineingebracht werden. Nur dem wahrheitsgmäss Urtheilenden, dem sittlich guten, dem edeln und tüchtigen Menschen wäre der Schönheitsbegriff ein völlig objectiver, unwandelbar feststehender; allen Andern, d. h. der Mehrzahl der Menschen wandelt er sich je nach der Beschaffenheit zu der sie in allen Beziehungen gelangen; so heisst es im dritten Buch der Nikom. Ethik: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. καθ᾽ ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν (cf. 1113[a] 29).

Deshalb hat Aristoteles, obwohl er im Verlauf der Poetik sich beider Begriffe, sowohl der Hedone als des Kalon oft bedient, aus den Definitionen der poetischen Gattungen beide auf das Strengste ausgeschlossen und sie durch den völlig objectiven Begriff der durch das Kunstwerk hervorzubringenden δύναμις ersetzt, d. h. durch die Bezeichnung seiner Wirkungen in der Seele des Empfangenden, denen sich, wenn

er nur irgend die rechte Beschaffenheit ihnen entgegenbringt, nothwendig als Krone und Blüthe die Freude zugesellen muss, so dass dann die erregende Ursache ebenso nothwendig ihm als ein Schönes erscheinen muss.

Wie höchst widersinnig und wie höchst widerwärtig erscheint nun die Bernays'sche Solicitations-Hypothese mit allen Modificationen, welche seine Anhänger daran vorgenommen. Wie aus der blossen eingehenden Betrachtung des Furcht- und Mitleidsbegriffes es sich ergab, dass an eine Hervorlockung und Fortschaffung dieser Empfindungen als Aufgabe der Kunst nun und nimmermehr zu denken sei, sondern dass vielmehr auf ihrem Vorhandensein in der richtigen Weise, Stärke und Beschaffenheit die harmonische Seelenstimmung als auf einem unerlässlichen Erforderniss beruhe, so geht nun hier, aus der Erforschung des Begriffes der Hedone dasselbe Resultat als eine ebenso nothwendige als einfache Consequenz hervor. Nicht stellt Aristoteles der Kunst die Aufgabe das Schöne darzustellen noch die Freude hervorzubringen, aber aus der Natur des Zieles, dass er ihr setzt, ergiebt sich, sofern sie dieses Ziel erreicht, Beides als ein ϲυμβεβηκὸϲ καθ' αὑτό — als ein der Natur der Sache nach mit Nothwendigkeit Stattfindendes. Und wer sieht nicht, dass Aristoteles mit dieser Fassung seiner Definition mehr Scharfblick und tiefer dringende Einsicht in das wahre Wesen der Kunst bewiesen hat als die gesammte moderne ideale und formale Aesthetik? Wie aber das Richtigere auch immer das Fruchtbarere ist, so ist mit dieser schärferen Fassung des Zweckbegriffes der Kunst zugleich der objective und sichere Massstab ihrer Beurtheilung und vor Allem das einheitliche und der reichsten Entwickelung fähige Princip ihrer innern Gesetzgebung gefunden.

Dass aber nur die wahre, die ächt „menschliche“ Freude es sein kann, zu der die Kunst die Bereitschaft — δύναμιϲ — in uns herstellt, ist zwar an sich selbstverständlich, ist aber auch mit des Aristoteles eigenen Worten zu beweisen. Denn da die Freude bei der bewussten Wahrnehmung einer in uns vorgehenden Empfindung stattfindet (cf. 1370ª 27 ἐπεὶ δ' ἐϲτὶ τὸ ἥδεϲθαι ἐν τῷ αἰϲθάνεϲθαί τινοϲ πάθουϲ), da aber

die Kunst eine zum bleibenden Besitz gewordene Fähigkeit ist Schöpfungen hervorzubringen, denen so wie ihr selber der Wahrheitsbegriff innewohnt (so glaube ich sowohl den Begriff der ἕξις als den des μετὰ in dieser Definition wiedergegeben zu haben cf. 1140[a] 10 ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική), so kann die Kunst, sofern sie durch die Erregung bestimmter Empfindungen die Bereitschaft zu der ihr eigenen Freude (οἰκεία ἡδονή) in uns hervorbringt, nicht anders als solche Empfindungen in solcher Weise in uns erzeugen wollen, dass die ihnen bei dem in der rechten Weise Empfänglichen entsprechende Seelenbewegung eben jene wahre Freude als die Vollendung und Blüthe dieser Bethätigung bewirkt, d. h. dass dem so Empfänglichen die erregende Ursache, also das Kunstwerk, als ein Freudeerregendes sofern es ein Gutes ist, d. i. als ein Schönes, erscheint.

Noch einem letzten Einwand ist hier zu begegnen, den ich oben (cf. S. 64) schon berührt. Zwar das eine sollte zu erwähnen kaum nöthig sein, wenn nicht auch darin (so schwer es zu glauben ist) dem Aristoteles von Unberufenen Händel gemacht wären: es sollte sich doch von selbst verstehn, dass mit jener der Tragödie als solcher eigenen Freude die ἡδύσματα derselben, von denen in der Poetik so oft die Rede ist, nicht verwechselt werden dürfen, obwohl jedes derselben für sich genommen ja auch unter den Begriff der Schönheit fällt und zu der allgemeinen Wirkung der Tragödie beiträgt, wie oben erläutert (cf. oben S. 53). Eher möchte es noch ausdrücklicher Widerlegung bedürfen, wenn mit Berufung auf Cap. 4 und andere Stellen der Poetik und vielleicht auf die gleichlautende Stelle in der Rhetorik Buch I Capitel 11 (1371[b] 4) man den Aristoteles sagen lässt, die Freude, welche die Kunst hervorbringe, beruhe auf der Freude an dem μανθάνειν und dem θαυμάζειν und, wenn man nun daraus wer weiss zu was für Schlüssen sich verleiten lässt, entweder wie Teichmüller zu Ehren des Philosophen oder wie Andere zu seinem Schaden. Ueber die Stelle der Rhetorik ist oben schon gehandelt (vgl. S. 63); in die empirische Aufzählung dessen, woran die Menschen sich erfreuen, gehört auch diese Freude an der Nachahmung als solcher,

an der blossen wohlgelungenen Nachahmung, mag auch das Nachgeahmte selbst an sich unerfreulich sein; die Freude geht hier also nicht aus dem Inhalt der Nachahmung hervor, sondern aus dem bei einer jeden gelungenen Nachahmung stattfindenden Schluss, dass dieses jenes sei.

Wenn von dieser selben Freude an der μάθηϲιϲ, von diesem selben χαίρειν τοῖϲ μιμήμαϲι πάνταϲ aber in der Poetik in eben derselben Weise die Rede ist, wie das Capitel 4 der Fall ist, wie kann man denn dabei übersehen, dass in diesem Capitel gar nicht von der künstlerischen, noch weniger von der tragischen Nachahmung die Rede ist, also auch nicht von den durch dieselbe zu bewirkenden Freuden, sondern von den in der Natur des Menschen liegenden Ursachen, die als die erste Veranlassung zu einer poietischen Thätigkeit anzusehen sind; denen die ersten rohen und zufälligen Versuche zuzuschreiben sind, in welchen dann eine spätere Zeit die Antriebe für die allmählige Fortentwickelung zu einer poietischen Kunst gefunden hat! (So lautet der Anfang des vierten Capitels: Ἐοίκαϲι δὲ γεννῆϲαι μὲν ὅλωϲ τὴν ποιητικὴν αἴτιαι δύο τινὲϲ, καὶ αὗται φυϲικαί und weiter der Schluss des betreffenden Alinea: κατὰ φύϲιν δὴ ὄντοϲ ἡμῖν τοῦ μιμεῖϲθαι . . . . ἐξ ἀρχῆϲ πεφυκότεϲ καὶ αὐτὰ μάλιϲτα κατὰ μικρὸν προάγοντεϲ ἐγέννηϲαν τὴν ποίηϲιν ἐκ τῶν αὐτοϲχεδιαϲμάτων.)

So wie diese Freude am Erkennen demgemäss also auch von dem echten Kunstwerk erregt wird, aber doch nur als eine neben- und untergeordnet stattfindende, so ist es auch mit der Freude an dem θαυμαϲτόν; auch diese kann also und muss sogar in manchen die Technik der Tragödie betreffenden Fragen erwähnt und zu Rathe gezogen werden, ohne dass sie doch je mit der οἰκεία ἡδονὴ τῆϲ τραγῳδίαϲ verwechselt oder für diese selbst als massgebend angesehen werden dürfte.

VI.

Lessings und Goethes Auffassung der aristotelischen Definition der Tragödie; das Princip ihrer Wirkung ethisch oder aesthetisch?

Gehen wir nun auf Goethes Aeusserungen über die aristotelische Definition der Tragödie zurück, so haben wir den gewiss seltenen Fall vor uns, den grossen Mann zugleich völlig im Unrecht und ganz im Recht mit seiner Meinung zu sehen. „Wie konnte Aristoteles in seiner jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art, indem er ganz eigentlich von der Construction des Trauerspiels redet, an die Wirkung und, was mehr ist, an die entfernte Wirkung denken, welche eine Tragödie auf den Zuschauer vielleicht machen würde?“ und an Zelter am 29. März 1827 „die Vollendung des Kunstwerkes in sich selbst ist die ewige und unerlässliche Forderung. Aristoteles, der das Vollendetste vor sich hatte, er soll an den Effect gedacht haben! Welch ein Jammer!“

Wie richtig hat Goethe die wahre Meinung des Aristoteles divinirt, obwohl er seine Worte so ganz missverstanden! Ja wohl wäre es ein Jammer, sollte Aristoteles an den Effect gedacht haben, an die „mögliche“, „entfernte“ Wirkung auf den Zuschauer! Freilich weist er seiner Art gemäss auch hier nur „auf den Gegenstand hin“, auch ihm ist „die Vollendung des Kunstwerkes in sich die ewige, unerlässliche Forderung“!

Wie kann das aber geschehen, da er doch seine Definition ganz und gar auf die Wirkung der Tragödie in der Seele der Zuschauer gebaut hat? Die Antwort ist diese: jene als das Ziel der Tragödie von Aristoteles bezeichnete Wirkung ist bei nicht anomal sich verhaltenden Menschen eine gewisse und nothwendige, sobald die von ihr nachgeahmte Handlung und die Art, wie sie dieselbe nachgeahmt, eine bestimmte Beschaffenheit hat: die von ihr zu erzielende Wirkung ist also lediglich das Princip ihres Wesens, von dessen Realisirung „ihre Vollendung in sich selbst“ abhängt, alle daraus abgeleiteten, dieses ihr Wesen bestimmenden Consequenzen weisen eben lediglich

auf den Gegenstand selbst hin;" denn jene Wirkung auf den Zuschauer ist weder eine ungewisse noch eine entfernte: sie ist eine momentane und tritt in dem natürlich sich verhaltenden Menschen eben seiner menschlichen Natur nach mit Gewissheit und Nothwendigkeit ein. Daraus ergiebt sich, dass sie weder eine moralische sein kann, wie diejenigen meinen, welche Lessing falsch verstanden haben, noch eine psychisch-hygienische wie Bernays und seine Anhänger glauben; beide Parteien irren ausser in so vielem Andern auch darin, dass sie an die psychische Beschaffenheit des Zuschauers vor und nach der Tragödie zu denken sich nicht entbrechen können: davon ist bei Aristoteles gar keine Rede, er hat an dergleichen nicht gedacht, und dass Goethe dies herausgefühlt und trotz seines argen philologischen Missverstandes mit solcher Schärfe ausgesprochen, das ist das Herzerfreuende an seinem Verhältniss zu der ganzen Frage.

Die Tragödie ahmt Handlungen nach; sofern solche ohne Empfindungen und Charactere nicht zu denken sind, auch diese (also ἤθη, πάθη, πράξεις); sie ahmt sie durch Handelnde nach, in kunstgemäss verschönerter Weise. Welcher Art aber sind die Handlungen die sie nachahmt? Man sieht, wie in dieser Hauptfrage die Begriffe des Schönen, der Freude am Schönen, so gar nichts ausrichten würden. Derartig müssen die tragischen Handlungen beschaffen sein, dass sie zugleich Mitleid und Furcht zu erwecken vermögen; und zwar so, dass, wie oben gezeigt, nur eine solche Handlung der Nachahmung durch die Tragödie werth ist, welche, indem sie gleichzeitig und wechselsweise Mitleid und Furcht zu erregen im Stande ist, eben dadurch beide Empfindungen auf jenes richtige Mittelmass beziehungsweise herabzumindern oder hinaufzusteigern sich geeignet erweist, in welchem sie nicht allein harmonisch mit einander verschmelzen, sondern auch, nachdem sie das Schmerzliche und Beunruhigende, was eine jede für sich allein enthält, ausgestossen und überwunden haben, nun in der Seele die Fähigkeit entwickeln, sich in dieser ihrer eigenen Natur so ganz entsprechenden Bethätigung,

der sie sich mit Bewusstsein und ungehindert hingegeben fühlt, zur höchsten Freude, die dem Menschen gegönnt ist, aufzuschwingen, zu der Freude, an der ihrer eigenen Gattung durch die Natur verliehenen Schönheit.

Wohl ist das Kunstwerk in sich selbst vollendet; schön ist es nur, sofern es in der Seele des Emfangenden zu jener Wirkung gelangt.

Und Lessing?

Und seine „Verwandlung der Leidenschaften“ der Furcht und des Mitleids „in tugendhafte Fertigkeiten?“ Schon früher, in dem erwähnten Aufsatz über die Katharsis, habe ich mich darüber ausgesprochen und aus dem hier Entwickelten geht vollends zur Genüge hervor, was Alles in diesen Aeusserungen Lessings ästhetisch nicht klar durchdacht und philologisch irrthümlich und ferner was darin incorrect ausgedrückt ist. Ich habe aber auch damals hinzugefügt: Auch von der Komödie sagt Lessing, sie lehre uns richtig zu lachen, und doch stellt er sie sich nicht als eine didaktische Dichtungsart vor, die Niemand stärker verurtheilt hat als er. Grade so bleibt er für die Tragödie bei dem unzutreffenden Ausdruck stehen, sie solle uns bessern, und hat dabei doch sicherlich nur an ästhetische Kultur gedacht. Denn Lessing war nicht der Mann danach, um ernstlich auch der völligen Gewöhnung der Empfindungen zum Reinsten und Höchsten die Bedeutung für die sittlich-praktischen Aufgaben zuzuschreiben, welche nur dem vernünftigen Wollen zukommt.

Ich bin aber der festen Ueberzeugung, dass wir gar nicht nöthig haben, bei der blossen Vermuthung, Lessing habe das Richtige im Sinne gehabt, stehn zu bleiben, sondern dass sich diese Annahme vielmehr klar erweisen lasse.

Unzweifelhaft ist, dass er mit dem Worte „Fertigkeit“ das griechische ἕξις wiedergegeben hat. Wer wollte nun aber die Dreistigkeit haben zu behaupten, dass ein Lessing die Nikomachische Ethik so wenig sollte gekannt haben, dass er mit dem Ausdruck „tugendhafte Fertigkeiten“, welcher doch den ganzen Bernays'schen Sturm gegen ihn verschuldet hat, etwas anderes könne gemeint haben, als das, was Aristoteles selbst darunter versteht: nämlich keineswegs eine

Empfindungsweise, welche selbst eine Tugend wäre — was ein Unsinn ist —, sondern diejenige für den Augenblick oder für die Dauer in der Seele zur Geltung gelangte Empfindungsbeschaffenheit, welche für die tugendhafte Handlungsweise — denn nur in dieser zeigt sich die Tugend — die rechte Grundlage abzugeben geeignet ist. Eine solche verdient mit Recht den Namen einer tugendhaften, nur dass der Ausdruck so sehr zum Missverständniss verleitet und deshalb besser vermieden wird.

Nun braucht Aristoteles den Ausdruck ἕξις allerdings vorzugsweise für Seelenbeschaffenheiten, welche Dauer erlangt haben, so zu sagen ein bleibender Besitz geworden sind, jeder Leser der Ethik aber weiss, dass er ihn mitunter jedoch auch für momentan zur Geltung gelangte Seelenbeschaffenheiten anwendet.

Mir scheint also Lessing mit seiner Auffassung völlig auf dem richtigen Wege gewesen zu sein. Die Frage ist nur, ob er betreffs der Wirkung der Tragödie eben an jene momentane, durch ihr Wesen nothwendig bedingte gedacht habe, oder ob er über jene nothwendig ihrem Begriff inhärirende momentane Wirkung hinaus an eine im Leben sich weiter fortsetzende Bethätigung dieser Wirkung gedacht und damit etwas Unwahres, Schiefes, Schielendes in die Definition hineingebracht habe?

Mir ist kein Zweifel, dass Lessing allerdings diesen Fehler begangen hat und somit sowohl Goethes Opposition als auch die freilich sehr schlecht begründete der Neuern sich von dieser Seite mit Recht zugezogen hat.

Doch beachte man das eine wohl! Lessings Fehler ist wesentlich nur ein formaler! Insofern er diese in der That moralische Wirkung der Tragödie zuschreibt, schädigt er die gesammte Definition mit allen ihren Consequenzen freilich. Es ist falsch, und geeignet Irrthum und Verwirrung hervorzurufen, wenn man ein von zufälligen äussern Umständen abhängendes Moment in eine Definition aufnimmt, die doch immer das Wesen des Dinges bezeichnen soll. Auf der andern Seite ist das Verhältniss doch aber dieses: dadurch, dass die Wirkung der Tragödie eben nur eine augenblick-

liche ist, fällt die Frage ob sie ethisch oder aesthetisch sei, unter eine und dieselbe Lösung.

Die Natur der Tragödie ist, dass sie durch die von ihr nachgeahmten Handlungen bestimmte Empfindungen hervorbringt, und wie sie vermögend ist diese durch jene überhaupt zu erregen, so dazu eingerichtet sei, durch ihren gesammten Verlauf jene durch sie selbst hervorgerufenen Empfindungen, seien sie nun wie sie seien, dergestalt beide für sich und jede durch die andere zu läutern, dass sie schliesslich in der der Natur der Seele gemässen Gestalt und Weise durch sie hervorgebracht werden. Darin liegt weiter nichts als eine rein objective Bestimmung der Beschaffenheit der Handlungen, welche die Tragödie nachzuahmen habe und der Art und Weise, wie sie sie nachzuahmen habe. Wie man mit Berufung auf die allgemeinen Gesetze der menschlichen Seele sagen kann, ein solches Ereigniss muss die und die Empfindung hervorrufen, ebenso kann man mit Gewissheit sagen, ein so und so beschaffener Verlauf von Ereignissen, d. i. also eine Handlung im dramatischen Sinne, muss geeignet sein, die im Beginne oder während des Verlaufes denselben nothwendig begleitenden Empfindungen, seien sie so oder so beschaffen, schliesslich in einer so oder so bestimmten Weise zu modificiren. Umgekehrt kann man mit derselben objectiven Gewissheit aus diesen in der menschlichen Natur begründeten Wirkungen die Bestimmungen für die Beschaffenheit der erregenden Ursache herleiten, d. h. das thun, was Aristoteles betreffs der Tragödie gethan hat. Die Wirkung der Tragödie ist also nach ihm rein aesthetisch im specifisch aristotelischen, wie im modernen Sinne. Im ersteren: denn sie besteht darin, bestimmte Empfindungen zu erzeugen; in dem letzteren: denn diese Empfindungen sind derartig, dass ihre Bethätigung mit Nothwendigkeit von der Freude und zwar in einer ihrer edelsten Gestalten, von der Freude am Schönen, begleitet und gekrönt sein muss. Im specifisch aristotelischen Sinn ist diese Wirkung aber zugleich eine ethische, denn das Ethos beruht nach ihm zu einem höchst wesentlichen Theile

sowohl auf der richtigen Beschaffenheit des Empfindens als auf der daraus hervorgehenden richtigen Art sich zu freuen (der richtigen μεσότης der πάθη und dem ὀρθῶς χαίρειν). Im Sinne des Aristoteles kann es also gar keine Frage sein, dass die Wirkung der Tragödie zugleich auch momentan eine ethische sei, eben insofern sie ja eine aesthetische ist. Nur dass sowohl der herrschende griechische Sprachgebrauch vorzugsweise als unser moderner ganz ausschliesslich sich gewöhnt hat unter einer ethischen Wirkung eine bleibende Modification des Characters zu verstehen. Eine solche aber kann man der Tragödie als nothwendig sich ergebend gar nicht, als möglicherweise erfolgend doch auch nur mittelbar zuschreiben.

Sie selbst hat sich um Gemüths- oder Seelen- oder Characterbeschaffenheit, dauernde oder momentane, lediglich gar nicht zu kümmern; sie geht von solchen Rücksichten nirgends aus und keine ihrer Wirkungen hat dergleichen im Auge. Hierin beruht auch einer der stärksten Irrthümer, in dem Bernays und die Bernaysianer befangen sind, dass sie in dem eigentlichen Angelpunkt ihrer Theorie doch unleugbar von der Voraussetzung einer aus dem Leben mitgebrachten so oder so beschaffenen Gemüthsanlage der Zuschauer ausgehen, was doch so ganz falsch ist. — Wie gesagt: während für den Redner die Frage, wie seine Zuhörer beschaffen seien (πῶς διακείμενοι), zu den wesentlichsten gehört, fällt sie für den Dichter ganz fort. Eine ganz andere Sache ist es aber, dass die factisch erzielte Wirkung bei jedem Einzelnen allerdings davon abhängt, wie er sich zu dem Inhalt der Tragödie persönlich stellt. Für den anomal gestimmten Menschen, für den ganz Verzweifelten, für den völlig Uebermüthigen geht ihre Wirkung verloren, für alle Andern wird sie sich in ihrer Stärke und Beschaffenheit davon abhängig erweisen, in wie weit sie, wie wir das ziemlich vage ausdrücken, dafür empfänglich sind, oder wie Aristoteles das sehr bestimmt ausdrückt, in wie weit sie dem κράτιστον des αἰσθητόν ein κράτιστον der αἴσθησις entgegenbringen.

Wenn nun schon die momentane Wirkung nicht bei

Allen die gleiche sein kann, wie viel ungewisser muss dann die mögliche, entferntere sein, wie sehr zweifelhaft die Annahme einer nachhaltigen Wirkung auf die Characterbeschaffenheit?

Wie sehr hatte Goethe Recht die Annahme einer solchen als in dem Princip der Tragödie liegend mit aller Entschiedenheit zu perhorresciren, und wie sehr traf er das Rechte, wenn er von Aristoteles solche Imputationen abwehrte.

Lessing lag dieser Gesichtspunkt noch näher; er konnte sich nicht enthalten, das, was die Tragödie in der That bei den Guten und Besten zu erzielen vermag, wovon er so lebhaft wünschte, dass sie es bei Allen erzielen möchte, als in ihren Zweckbegriff mit eingeschlossen sich zu denken: dass nämlich die, wenn auch nur einmal und nur momentan, in der Seele erschienene rechte Empfindungsweise auch auf den Durchschnittsmenschen, ja auch auf den sittlich tiefer Stehenden so wirken müsse, wie auf den Wandernden oder den Verirrten ein klar sich darbietendes Ziel, das zugleich durch seine Schönheit ihn auffordere ihm zuzustreben; dass die solchergestalt, wenn auch nur vorübergehend, erlangte Klarheit und Richtigkeit des Empfindens und Urtheilens zwar immer wieder getrübt werden, aber doch nicht gänzlich der Erinnerung verloren gehen könne.

Ich glaube, dass es eine derartige Anschauungsweise gewesen ist, durch welche Lessing sich zu seiner formalen Sünde wider den Geist der aristotelischen Definition hat verleiten lassen. Dass er sich dessen ungeachtet nicht so weit von derselben entfernt hat, als angenommen und behauptet worden ist, glaube ich in dem Vorstehenden gezeigt zu haben.

In der Sache selbst, in der Frage, wie denn nun das Ethische sich zum Aesthetischen, die Sittlichkeit zur Schönheit sich verhalte, glaube ich, ist zwischen der Denkweise des Aristoteles, Lessings und Goethes keine wesentliche Verschiedenheit gewesen.

So möge denn hier ein Goethe'sches Wort den Beschluss machen, in welchem mir die aristotelische Lehre vom καλόν wiederzuklingen scheint, ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν,

da er auf die Frage: „wie das Sittliche in die Welt gekommen sei“ erwiedert: „durch Gott selber, wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemüthern. Diese haben durch grosse Thaten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog.“

„Der Werth des Sittlich-Schönen und Guten aber konnte durch Erfahrung und Weisheit zum Bewusstsein gelangen, indem das Schlechte sich in seinen Folgen als ein solches erwies, welches das Glück des Einzelnen wie des Ganzen zerstörte, dagegen das Edle und Rechte als ein solches, welches das besondere und allgemeine Glück herbeiführte und befestigte. So konnte das Sittlich-Schöne zur Lehre werden und sich als ein Ausgesprochenes über ganze Völkerschaften verbreiten.“

Wenn aber Aristoteles, so streng er die sittliche Wirkung der Kunst aus ihrer Definition ausschliesst, es dennoch in der Praxis nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich findet, dass auch für die lediglich receptiv sich Verhaltenden sie vermöge τὰ ἤθη βελτίω ποιεῖν und zwar eben dadurch, dass man durch sie lerne, ὀρθῶς χαίρειν καὶ δύνασθαι κρίνειν, so möge dem abermals ein Goethe'sches Wort gegenüber stehen, welches er im Verlauf desselben Gedankenganges gesprochen: „Ein dramatischer Dichter, der seine Bestimmung kennt, soll unablässig an seiner höheren Bestimmung arbeiten, damit die Wirkung, die von ihm auf das Volk ausgeht, eine wohlthätige und edle sei.“ So könne er, wenn eine mächtige, edle Gesinnung ihm beiwohne, die alle seine Werke durchdringe, erreichen, „dass die Seele seiner Stücke, zur Seele des Volkes werde.“

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgart, Hermann

Aristoteles, Lessing und Goethe Ueber das ethische und das aesthetische Princip der Tragödie

Leipzig 1877

Coburg, Landesbibliothek -- Cas A 2797
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11927093-1